2601
Sch56

Class 261 Book Sch56
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Ich bitte nun den Leser, aus dieser Entstehungsgeschichte des Buches *Σῶμα Χριστοῦ* zu verstehen, daß es vielleicht einige Unvollkommenheiten aufweist. Ich denke dabei besonders an gewisse Längen in der zweiten Hälfte. Der Verfasser beabsichtigte, manches zu kürzen, aber ich wagte jetzt nicht, etwas zu streichen, aus Furcht, Wertvolles zu vernichten und Belangloses stehen zu lassen. So übergebe ich dies einzige Werk meines Mannes der Öffentlichkeit so, wie er es mir hinterlassen hat.

Toni Schmidt,
geb. Rüst.

z. Zt. Wyk a. Föhr. Juni 1919.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

A. *Σῶμα* 4

I. *Σῶμα ἀνθρώπου* (*σῶμα τῆς σαρκός*) 4

a) Vor Paulus 4

b) Bei Paulus 5

II. *Σῶμα Χριστοῦ* (*σῶμα ἐπουράνιον*) 8

a) Als Leib des erhöhten Menschen Jesus 8

1. Entstehung des Gedankens 8

2. Die Seinsweise der himmlischen Wesen (*πνεύματα*) . 11

α) *πνεῦμα* und *πνεύματα* 11

β) Die Seligen im Himmel 17

γ) Der erhöhte Jesus 20

b) Als Leib des göttlichen Wesens Christus 21

1. Christus als *κύριος* (*ἐν μορφῇ θεοῦ*) 22

2. Christus als *πνεῦμα* 23

α) Der irdische Jesus als Geistträger 24

β) Der Gottesgeist als das Wesen Christi 25

γ) Der irdische Jesus und der erhöhte Christus . . 29

δ) Der erhöhte Christus als Geistwesen (*σῶμα πνευματικόν*) 33

B. Der gegenwärtige Christus 36

I. Äußere Gegenwart (Volkstümliche Gemeindeanschauung) 36

a) Christi persönliche Anwesenheit (als Geistwesen) . . . 37

1. Das Wann der Gegenwart: Taufe (Namensnennung) und Abendmahl 37

α) Das Abendmahl 37

β) Der Name Jesu 39

γ) Die Taufe 44

2. Das Wie der Gegenwart 49

α) Ihre Realität (Gegenwart des Erhöhten) 49

β) Die Möglichkeit der Gegenwart (Christi pneumatische Seinsweise) 55

b) Christi Wirksamkeit (im Gottesgeist) 58

1. Das Wirken des Geistes 58

2. Christus und Geist 62

α) Der Geist als Gabe des Erhöhten 63

β) Der Geist als Kraft des Gegenwärtigen 66

Zusammenfassung und Übergang 71

Seite

II. Innere Gegenwart (Paulinische Christusmystik) 72
a) Christus als Geist (Kraft) 73
1. *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* 73
α) Der Gedanke und seine Entstehung 73
β) Gottesgeist und Menschengeist 76
γ) Christusgeist und Christus im Menschen 81
2. *Ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* 84
α) Darstellung 84
β) Erklärung aus dem Geistgedanken 86
γ) Verhältnis von *ἐν Χριστῷ* und *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* . 89
b) Christus als Person 91
1. Unterschied von Christus und Geist 91
2. Christus als Geistwesen (analog den Dämonen) . . . 94
3. Christus als göttliches Wesen 96
α) *Θεὸς ἐν ἡμῖν* 96
β) *Ἡμεῖς ἐν θεῷ* 97
γ) Gott und Christus als Geist und Person 101
4. Der gegenwärtige Christus als individuelle menschliche Person 106
c) Verhältnis des Paulus zur Gemeindeanschauung . . . 111
d) Wörtliches Verständnis dieser Gedanken 113

C. *Ἐκκλησία* 117
I. Der Begriff und seine Entwicklung 117
a) Das Wort *ἐκκλησία* 117
b) Der Gemeindegedanke 121
II. Gemeinde und Individuum 124
a) Die Gemeinde als Summe der Einzelnen 124
b) Die Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit 126
1. Als Mensch 126
2. Als Organismus (Leib und Glieder) 128
α) Im Hellenismus 128
β) Bei Paulus 131

D. *Ἐκκλησία* und *Χριστός* 134
I. Die Ecclesia als Leib Christi 134
a) *Σῶμα* und *πνεῦμα* 134
1. Der Gottesgeist als Einheitsband der Gemeinde . . . 134
2. Der Gottesgeist als beseelende Kraft des Leibes . . 137
b) *Σῶμα Χριστοῦ* (Nach den älteren Briefen) 140
1. Verhältnis zum bloßen Organismusgedanken 140
2. Das Bild und sein Sinn 142
α) Die Gemeinde als Verkörperung Christi 142
β) Verhältnis zum Pneumagedanken 144
II. Die Ecclesia als Gesamtpersönlichkeit in Christus 147

Seite

a) der Gedanke selbst 147
1. εἷς ἐν Χριστῷ, καινὸς ἄνθρωπος, καινὴ κτίσις 147
α) Auslegung der Stellen 147
β) Der Sinn des Gedankens 153
2. Ἐκκλησία ἐν Χριστῷ, ἅγιοι ἐν Χριστῷ u. ä. 155
b) Beziehung zu anderen Gedanken 158
1. Verhältnis zu σῶμα Χριστοῦ 158
2. Verhältnis zu Χριστοῦ εἶναι u. ä. 162
III. Christus als Haupt der Ecclesia (Kolosser- und Epheserbrief) 166
a) Darstellung des Bildes 166
1. Sein Sinn 166
2. Seine Entstehung 169
b) Verhältnis zu den älteren Formen des Bildes 175
1. Parallelismus mit ihnen 175
2. Verbindung mit ihnen (durch den Gedanken des πλήρωμα) 180
α) Der Begriff πλήρωμα 180
β) πλήρωμα und σῶμα Χριστοῦ 185
Anhang: σῶμα und σκιά 191

E. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Gedankens vom Σῶμα Χριστοῦ 193

I. Zusammenhang mit der Anschauung der christlichen Gemeinde 193
a) Darstellung: Beziehung zu den Sakramenten 194
1. Die Taufe 194
2. Das Abendmahl 201
3. Zusammenfassung 204
b) Folgerungen: Gleichheit des „mystischen" Leibes Christi mit dem pneumatischen und dem irdischen Leibe . . . 206
1. Mystischer und pneumatischer Leib 206
2. Mystischer und irdischer Leib 209
α) Gemeinschaft mit Christus 210
β) Der mystische Leib als der gekreuzigte 213
II. Zusammenhänge mit Judentum und Hellenismus 217
a) Zusammenhang mit dem Judentum 217
1. Analogie von Messias und Gemeinde 217
2. Adam und Christus 223
α) Parallelismus beider: Christus als zweiter Adam . 223
β) Gegensatz beider: Christus als Menschensohn und himmlischer Mensch 228
3. Zusammenhang der Christusmystik mit dem Gedanken des zweiten Adam 231

Seite

b) Beziehungen zu hellenistischen Gedanken 236
1. Analogie zwischen Urmensch und Christus 236
2. Christus und der himmlische Mensch 239
α) Der Himmelsmensch als göttliches Wesen . . . 239
β) Verhältnis des pneumatischen Christus bei Paulus zum hellenistischen Himmelsmenschen 242

Schluß 249

Einleitung.

„Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken" soll die vorliegende Arbeit sein. Damit ist Ziel und Begrenzung des Obertitels „*Σῶμα Χριστοῦ*" angegeben. Es handelt sich also nicht in erster Linie um den Leib Christi an sich, etwa im Abendmahl, sondern vor allem um seine Bedeutung für die Gemeinde. Und nur, soweit es hierfür nötig ist, soll auch jene Frage behandelt werden. Aber auch das bekannte paulinische Bild von der Gemeinde als dem Leibe Christi erschöpft nicht den Umfang des Themas. Es ist nur ein Ausschnitt aus dem Gebiet, das wir zu behandeln haben.

Um den urchristlichen Gemeindegedanken handelt es sich. Und das große Problem, das der Anlaß zu dieser Arbeit geworden ist, und zu dessen Lösung sie einen Beitrag liefern soll, ist dies: „Wie ist die Gemeinde, die Kirche, in das christliche Glaubenssymbol gekommen, als gleichwertige Größe neben den heiligen Geist, neben Gott und Christus?" Es ist klar, daß sie das nur werden konnte, wenn sie letztlich etwas Göttliches, Himmlisches war wie jene. Und wenn wir die Wurzeln dieser Schätzung der Kirche rückwärts verfolgen, so finden wir sie schon in den ältesten Dokumenten des Urchristentums, in den Briefen des Paulus. Wir finden sie in dem Gedanken einer Gemeinde, die droben im Himmel ist, wir finden sie auch schon in Bezug auf die christliche Gemeinde hier auf Erden. In ihr sind göttliche Kräfte vorhanden, in ihr ist der Himmel schon auf Erden gegenwärtig. Ja, sie ist gleichsam schon im Himmel, da sie in jenen göttlichen Kräften lebt. Diese himmlischen Realitäten aber sind für das Bewußtsein des Urchristentums Gott, Christus und der Geist. Sie wohnen und wirken in der Gemeinde, und diese lebt und webt in ihnen.

Im Geist wird Gott gegenwärtig, dieser Geist aber ist wiederum verkörpert in Christus. In ihm fassen sich also alle diese göttlichen Kräfte zusammen, in ihm haben sie persönliche Gestalt gewonnen. So ist das Wirken Christi in der Gemeinde und ihr Leben in ihm der Zentralgedanke, in dem

sich diese ganze Anschauung zusammenfaßt. Diese Gegenwart Christi in der Gemeinde, dies Ineinander beider, das ist eigentlich das Thema unserer Arbeit.

Es handelt sich also um das Verhältnis Christi zur Gemeinde, zur Gesamtheit aller Christen, nicht um das zu den Einzelnen. Dieses kommt nur in Betracht, so weit es die Voraussetzung für jenes ist.

Aber dieses Ziel der Arbeit ist allerdings ein Ziel, d. h. etwas, das zu erstreben, das erst im Laufe der Untersuchung zu erreichen ist. Und so haben jene Probleme, die wir als Ziel der Arbeit ablehnten, doch ihren Wert und ihre Bedeutung, sofern sie eben diesem Ziele dienen. Wir müssen untersuchen, was das Wort σῶμα überhaupt bedeutet, wie man sich das σῶμα Χριστοῦ, vor allem das des erhöhten und verklärten Herrn, vorstellte. Wenn uns vor allem auch die innere, psychologisch vermittelte Gegenwart Christi in der Gemeinde beschäftigen soll, so ist sie doch nicht verständlich ohne seine äußere Anwesenheit bei der Gemeinde. Und wenn auch die Gegenwart Christi in der Gemeinde unser Thema ist, so beruht diese doch auf seiner Gegenwart in den Einzelnen.

Und gerade diese Vorarbeiten zum eigentlichen Thema bilden den Gegenstand des hier vorliegenden ersten Teils dieser Arbeit. Wenn sie auch untereinander zusammenhängen, so gewinnen sie ihre Einheit voll doch erst in dem Ziele des Ganzen, dem sie dienen. Darum mußte dieses Ziel hier kurz skizziert werden, um den Zusammenhang und Zweck dieses ersten Teils verständlich zu machen. Diesem seinem vorbereitenden Zweck entspricht es auch, wenn manches, das an sich einer längeren Behandlung bedürfte, nur verhältnismäßig kurz besprochen worden ist. Eine erschöpfende Bearbeitung der hier vorliegenden Probleme war nicht möglich, und an vielen Punkten konnte es sich wesentlich nur um Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Forschung handeln, da eben dieser Teil nicht Selbstzweck ist, sondern vor allem als Grundlage des Folgenden in Betracht kommt.

Die Untersuchung beschränkt sich wesentlich auf die Anschauung des Paulus, die ja ein in sich ge-

schlossenes Ganzes bildet, in der sich die Anschauung des Urchristentums konzentriert und die, wenigstens für unser Gebiet, maßgebend gewesen ist für die Folgezeit. Für deren Feststellung werden wir auch den Colosser- und den sogen. Epheserbrief benutzen; die Pastoralbriefe bieten wenig Material.

Von den sonstigen urchristlichen Schriften ist nur das herangezogen, was älteres Gedankenmaterial zu enthalten scheint als Paulus und die gewöhnliche Gemeindeanschauung auszusprechen scheint (ohne daß wir dies Urteil hier im Einzelnen begründen können, und ohne damit über das Alter der betr. Schriften etwas aussagen zu wollen), was daher als Grundlage seiner Anschauung in Betracht kommt.

Von den andern Einflüssen auf Paulus habe ich hauptsächlich die des Judentums und die der vulgären Volksanschauung der Zeit überhaupt berücksichtigt. Eine stärkere Heranziehung des jüdisch-palästinensischen, rabbinischen, und des hellenistischen und sonstigen religionsgeschichtlichen Materials wäre an sich gewiß wünschenswert gewesen. Doch scheint mir die Forschung auf diesen Gebieten noch nicht so weit gediehen, daß jemand, der hier nicht Fachmann ist, das Material wirklich mit Nutzen verwerten könnte. Denn eine wahllose Anhäufung von Parallelen ist zwecklos, nur eine genaue Kenntnis und ein wirkliches inneres Verständnis jener ganzen Gebiete kann hier zu brauchbaren Resultaten führen.

Was ich an Literatur benutzt habe, geht aus den Anmerkungen zur Genüge hervor. Besonderen Dank bin ich schuldig meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren A. Seeberg und R. Seeberg. Von jenem geht der Anstoß zu dieser Arbeit aus, und seine Anteilnahme gab mir reiche Förderung bei ihrer Abfassung, diesem habe ich für die weitere Gestaltung und die ganze Anlage der Arbeit sehr viel zu verdanken; vor allem geht auch der Titel auf ihn zurück. Von jenem lernte ich besonders, die Aussagen des N. T. in ihrem ursprünglichem, konkreten Wortsinn zu erkennen, in ihrer Bedingtheit durch die Anschauung der Zeit, von diesem, sie unter große, allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und sie aufzufassen als Ausdruck einer einzigartigen religiösen Gesamtanschauung. Was ich von ihnen gelernt habe, wird des-

halb nicht erschöpft durch die Zitate ihrer Schriften an einzelnen Stellen, sondern es durchzieht die ganze Arbeit. Und wenn ich von beiden gerade letzteren verhältnismäßig noch seltener zitieren konnte, da die Mehrzahl seiner Veröffentlichungen auf anderen Gebieten liegt, so ist es doch gerade seine Vorlesung über Neutestamentliche Theologie, die Anordnung und Inhalt meiner Arbeit vielfach maßgebend bestimmt hat.

A. Σῶμα.

I. Σῶμα ἀνθρώπου (σῶμα τῆς σαρκός).

Als hebräisches Äquivalent des griechischen Wortes σῶμα kommt eigentlich nur das Wort גְּוִיָּה in Betracht, das aber recht selten ist. Der eigentliche Ausdruck für die leibliche Seite des Menschen ist im A. T. בָּשָׂר = Fleisch. Und eine so große Rolle dieser Begriff im religiösen Sprachgebrauch des A. T. spielt, so gering ist die des Begriffes „Leib". Das erklärt sich wohl aus dem Mangel eines anthropologischen, speziell psychologischen Interesses im A. T., der sich auch gerade darin zeigt, daß vom Leibe nie die Rede ist „im Verhältnis zu ψυχή, πνεῦμα oder in seiner Bedeutung für den Menschen" [1]).

Das wird nun etwas anders im Judentum, besonders unter dem Einfluß der Auferstehungshoffnung. Man mußte jetzt dem Leibe ein größeres Interesse zuwenden, da auf der Identität des Leibes, wenigstens nach der gröberen, volkstümlichen Auffassung, die Identität des Auferstandenen mit dem Verstorbenen beruhte [2]). Und der zunehmende Individualismus mußte zu einem stärkeren Gebrauch des mehr persönlichen „Leib" statt des mehr unpersönlichen, gattungsmäßigen „Fleisch" führen. So findet sich in der LXX schon öfters σῶμα, und zwar meist als Übersetzung von בָּשָׂר [3]). Damit war

[1]) Cremer, Wörterb. Art. σῶμα. / [2]) Vgl. Volz, Eschat. S. 251 ff.
[3]) S. d. Stellen b. Hatch and Redpath, Concordance to the Septuagint.

dann von selbst eine Unterscheidung zwischen dem Leibe einerseits, der Seele oder dem Geiste andererseits gegeben.

Immerhin findet dies alles sich im Judentum nicht sehr häufig, und fast immer eng mit dem Gedanken der Fortdauer nach dem Tode verknüpft. Wo aber, mehr im psychologischen Interesse etwa, vom Verhältnis des Leibes zur Seele die Rede ist, da liegt fast überall deutlich griechischer Einfluß vor.

Denn in der griechischen Welt ist das Wort σῶμα die Hauptbezeichnung für die leibliche Seite des Menschen. Es steht hier in den verschiedensten Beziehungen. Einmal kann der Leib als Ganzes den einzelnen Gliedern gegenübergestellt werden. Dann kann σῶμα, als Bezeichnung der menschlichen Außenseite, in Parallele oder im Gegensatz zur Innenseite, der ψυχή, dem πνεῦμα, dem νοῦς treten, oder als Gefäß der Seele erscheinen. Schließlich aber kann es auch; als der beseelte Leib, Bezeichnung für den ganzen Menschen, Leib und Seele sein, und so ein Synonym für unser „Person" werden [1]).

Der Sprachgebrauch des N. T. entspricht im allgemeinen dem populären Gebrauch des Judentums wie der hellenistischen Welt. Σῶμα bezeichnet auch hier den Leib als Einheit gegenüber den vielen Gliedern (Mt. 5, 29 f.; 6, 22 f. u. Par.; Jac. 3, 2, 3, 6). Einfach „Körper", „Leib" heißt es Mc. 5, 29 f.; Mt. 26, 26 Par.; 1 Pt. 2, 24; Hbr. 10, 10 vgl. V. 5. In Parallele, bezw. in Gegensatz zur Innenseite, zur Seele, zum Geist, zum Herzen steht es Mt. 6, 25 und 10, 28 Par.; Jac. 2, 26; Hebr. 10, 22, vgl. auch 13, 3. Schließlich findet sich auch der Plural σώματα im Sinne von „Sklaven", „Leibeigene" Apoc. 18, 13, wie auch im Profangebrauch; eine Abart der Bedeutung „Person".

Einer besonderen Untersuchung bedarf der Sprachgebrauch des Paulus. Auch er knüpft an den populären Sprachgebrauch an, und wir finden bei ihm alle eben festgestellten Verwendungen des Wortes.

Zunächst heißt es ganz einfach „Körper", ohne irgend welche weitere Beziehung. Dann ist es der einheitliche Organismus, der aus vielen Gliedern besteht, sodaß τὰ σώματα

[1]) Belege in den Lexiken, bes. v. Liddel u. Scott (englisch), Passow u. a.; vgl. auch Deißmann, Neue Bibelstudien S. 41 f.

τὰ μέλη ist (Rm. 6, 12f., vgl. mit V. 19, u. c. 7, 5 u. 23), so besonders in bildlicher Anwendung auf die Gemeinde (Röm. 12, 4f., 1 Kor. 12, 12, 14ff.; vgl. 6, 15; Eph. 4, 25; 5, 30). Σῶμα und ψυχή stehen sich 1 Th. 5, 23 als Bezeichnung der Außen- und der Innenseite des Menschen gegenüber, ebenso wie σῶμα und πνεῦμα 1 Kor. 5, 3; 7, 34; 1 Th. 5, 23. Der Leib ist das Gefäß des Geistes (2 Kor. 4, 7 vgl. V. 10) der Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit, ihre Wohnung, ihr Haus (2 Kor. 5, 1ff. 6. 8; 12, 2.; vgl. Kol. 2, 9; in bildlicher Anwendung 1 Kor. 12, 13; Eph. 4, 4 u. a.). Und so ist es schließlich auch gleich „Person", 1 Kor. 6, 14ff. ist: ἡμᾶς V. 14 = τὸ σῶμα V. 13 = τὰ σώματα ὑμῶν V. 15; vgl. auch V. 15 m. c. 12, 27.[1])

Über diese Anwendungen des Wortes, die im allgemeinen dem populären Sprachgebrauch entsprechen, geht nun aber Paulus weit hinaus. Und während sonst der Begriff σῶμα eigentlich überall, auch im Urchristentum, außerhalb des spezifisch religiösen Sprachgebietes steht, hat Paulus ihn in engste Beziehung zu seinen religiösen Gedanken und Begriffen gesetzt.

Vor allem steht das Wort bei ihm im engsten Zusammenhang mit dem Begriff der σάρξ, der schon im alttestamentlichen Sprachgebrauch religiös so wichtig ist. Der Leib des Menschen besteht aus σάρξ, er ist ein σῶμα τῆς σαρκός Kol. 2, 11; 1, 22. Ist auch der Zusammenhang beider Begriffe nur hier direkt ausgesprochen, so ist es doch klar, daß für Paulus immer und überall die σάρξ die Substanz des menschlichen Leibes ist. Das ist nichts spezifisch Paulinisches, vielmehr ist es ein schon im A. T. selbstverständlicher, aber auch der hellenistischen Welt geläufiger Gedanke. Darum können nun σάρξ und σῶμα mit einander abwechseln (z. B. Rm. 7, 24f.; 8, 9—11, 12f.; 1 Kor. 6, 16; 2 Kor. 4, 10f.; Eph. 5, 28f.; Kol. 2, 23), oder im selben Zusammenhange stehen (vgl. z. B. 2 Kor. 5, 6 und 12, 2f. mit 10, 3). Das Fleisch ist nach Paulus der Sünde und dem Tode verfallen, darum auch der Leib, weil er aus Fleisch besteht (vgl. Rm. 7, 5, 23, 25 u. 2 Kor. 4, 11 mit Rm. 6, 12; 7, 24; 8, 10f.; Rm. 8, 3 mit 6, 6.)

Trotzdem sind nun σῶμα und σάρξ nicht einfach identisch. Dieser irdische Leib zwar teilt alle Eigenschaften

[1]) S. J. Weiß zu 1 Kor. 6, 13ff.

der σάρξ, weil er aus ihr besteht. Aber Paulus kennt noch einen anderen Leib, der nicht aus σάρξ besteht. Das ist der himmlische Leib, den Christus jetzt besitzt, und den auch die Gläubigen empfangen werden (1 Kor. 15, 40, 44 ff.; 2 Kor. 5, 1 ff. vgl. Rm. 8, 11, 23; Phl. 3, 21 u. a). Ja, 1 Kor. 15, 35 ff. unterscheidet Paulus eine Menge von σώματα, je nach dem verschiedenen Stoff, aus dem sie bestehen.

Daraus ergibt sich nun ganz deutlich das Verhältnis der beiden Begriffe σάρξ und σῶμα. Beide bezeichnen die körperliche Außenseite des Menschen, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, σάρξ unter dem des Stoffes, der Substanz, σῶμα unter dem der Form, der Gestalt, als Organismus. Die σάρξ ist der Stoff, aus dem das irdische σῶμα des Menschen besteht, das σῶμα ist die Form, in welcher, der Organismus, als welcher die menschliche σάρξ erscheint. Und da beides so eng zusammengehört, so kann der eine Ausdruck für den andern eintreten, und ihn mitumfassen [1]), soweit es sich um den irdischen Leib des Menschen handelt. Aber beide Begriffe trennen sich bei dem Gedanken eines himmlischen Leibes; dieses σῶμα besteht nicht aus σάρξ 1 Kor. 15, 50, sondern aus einer himmlischen Substanz. [2])

Weil der irdische Leib als solcher nicht sündig ist, so kann er, als Organ der Persönlichkeit zum sittlichen Handeln, wie er vorher der Sünde diente, so jetzt Gott oder Christus dienen (Rm. 1, 24; 6, 6, 12 f.; 8, 13; 12, 1; 1 Kor. 6, 13–20; 7, 34; 2 Kor. 4, 10 f.; Gl. 6, 17; Phl. 1, 20. [3]) So löst sich der Leib schon jetzt von der Herrschaft des Fleischesstoffes, aus dem er besteht, und wird ein Organ des göttlichen Geistes, der in ihm Wohnung nimmt und ihn schließlich zu einem himmlischen Leibe umgestalten wird, Rm. 8, 10 f.; 1 Kor. 6, 19. [4])

Auf diesem anthropologischen Gebrauch des Wortes beruht nun auch die Auffassung des Paulus vom Leibe Jesu. Es gehört zur vollen Menschheit des irdischen Jesus, daß er einen Leib besaß wie andere Menschen auch. Es war also gleichfalls ein σῶμα τῆς σαρκός, ja, er erschien ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rm. 8, 3, vgl. 1, 3; 9, 5; Eph. 2, 14—16; auch 5, 30; vgl. auch 1. Tm. 3, 16), in Knechtsgestalt (Phl. 2, 7),

[1]) Vgl. Wendt S. 94 ff. geg. Lüdemann S. 9 f. / [2]) Vgl. J. Weiß, Urchristent. S. 328. / [3]) Stellen nach Wendt S. 107. / [4]) Gloël S. 284 f.

allerdings ohne selbst sündig zu sein (2 Kor. 5, 21). Vielmehr besiegte er in diesem Leibe die Sünde (Rm. 8, 3), und indem er an ihm den Kreuzestod erlitt, beschaffte er in ihm und durch ihn die Versöhnung (Rm. 7, 4; 1 Kor. 11, 24 (vgl. V. 27 u. 29 u. c. 10, 16); Kol. 1, 21 f.; Eph. 2, 15 f.)

Aber allerdings, dieser irdische Leib Jesu tritt für Paulus weit an Wichtigkeit zurück hinter dem himmlischen Leibe, den er jetzt, als der Auferstandene und zum Himmel Erhöhte, besitzt.[1])

II. Σῶμα Χριστοῦ (σῶμα ἐπουράνιον).

a) Das σῶμα Χριστοῦ als Leib des erhöhten Menschen Jesus.

1. Entstehung des Gedankens.

Religiöse Gedanken sind immer aus einem persönlichen, religiösen Erlebnis erwachsen und sind so im letzten Grunde nicht völlig erklärbar. Wenn wir jedoch ein solches Erlebnis einmal als gegebene Tatsache hinnehmen, so sind daraus immer religiöse Gedanken ableitbar. Der Gedanke ist die Deutung des Erlebnisses, dessen Reflex im Selbstbewußtsein. Diese Deutung ist deshalb abhängig sowohl von dem Inhalt des Selbstbewußtseins, als von den Denkformen, die dem Menschen geläufig sind. Der Mensch sucht das Neue, das er erlebt, mit seinen gewohnten Denkformen zu erfassen, mit seinem bisherigen Bewußtseinsinhalt zu verschmelzen.

Aber gerade, wenn das Erlebnis neu ist, wird das nicht ganz gelingen. Da sucht der Mensch, der dies Neue verstehen möchte und es von seinen alten Voraussetzungen aus nicht völlig verstehen kann, nach Analogien für seine Erfahrung. Die stärkste Analogie aber ist ein gleiches Erlebnis, das andere gehabt haben; nach diesem Erlebnis anderer versteht er dann seine eigenen Erfahrungen.

Wenden wir diese Sätze auf die religiösen Gedanken des Paulus an, so ergeben sich für ihre Entstehung 3 Faktoren:

1. Das religiöse Erlebnis des Paulus.

[1]) Vgl. zum Ganzen auß. d. gen. Literatur noch Lüdemann S. 7—12 u. 56—58; Gloël, bes. S. 16—19 u. 31—36; Holtzmann, Theol. Bd. 2 S. 13f.; Feine, Theol. S. 224f.; Sokolowski S. 115f., 160f.

2. Seine ererbten (jüdischen oder auch hellenistischen) Gedanken und Denkformen.
3. Gleichartige Erfahrungen und Gedanken der Urgemeinde.[1])

Die erste und eigentliche Quelle, aus der die Anschauung des Paulus vom himmlischen Leibe Christi stammt, sind also seine religiösen Erlebnisse, d. h. hier speziell seine Erfahrungen an Christus. Diese aber gehen zurück auf die Erscheinung vor Damascus. Nach seiner eigenen Aussage hat Paulus dort Jesum gesehen (1 Kor. 9, 1 *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα*); er erschien ihm (1 Kor. 15, 8 *ὤφθη κἀμοί*), er offenbarte sich ihm (Gl. 1, 12 *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Das ist gewiß zunächst ganz wörtlich, sinnlich zu fassen. Und darum müssen auch wir uns diese Erscheinung möglichst konkret vorstellen und fragen: In welcher Gestalt sah er Jesum? Auch darauf gibt Paulus uns Antwort, vor allem in der Stelle 2 Kor. 4, 6 u. 4, vgl. m. c. 3, 18, die sich jedenfalls auf jene Erscheinung bezieht und die erläutert wird durch die Berichte der Apostelgeschichte über dies Ereignis, besonders 9, 3, 8 f.; 22, 6, 9, 11; 26, 13; Herrlichkeit Gottes war auf dem Angesichte Christi, helles Licht erstrahlte vom Himmel und blendete den Paulus.

Was er dort sah, und zwar, wie er gewiß glaubte, nicht nur mit dem „geistigen", sondern auch mit dem leiblichen Auge, das war nicht ein irdischer Mensch, sondern ein himmlisches Wesen. Denn eine solche Lichtgestalt, wie er sie dort erblickte, hatten nach der allgemeinen Anschauung der Zeit die himmlischen Wesen überhaupt. *Δόξα*,

[1]) Es kann hier selbstverständlich die Frage nicht ausführlich behandelt werden, ob dabei mehr an die palästinensische oder an die hellenistische Urgemeinde zu denken ist. (Für letzteres Bousset, Kyrios, bes. S. 92ff. u. Heitmüller, Zsch. f. ntl. Wiss. 1912 S. 320ff.) Ich meinerseits glaube, daß der Einfluß der palästinensischen, genauer der jerusalemischen Urgemeinde, zu welcher die persönlichen Jünger Jesu gehörten und die schon deshalb grundlegende Autorität hatte, durchaus entscheidend war, und daß die Entstehung einer hellenistischen Gemeinde mit ausgeprägter und autoritativer Eigenart in der kurzen Zeit zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paulus nicht möglich war. Das wird im Verlauf der Arbeit an den einzelnen Punkten noch genauer dargelegt werden können.

Lichtglanz, besitzen nach der Anschauung des Judentums Gott, die Engel, die Seligen im Himmel, aber auch der Messias und die Heilsgenossen.[1])

Diese Vorstellung wird auch in den urchristlichen Schriften überall vorausgesetzt. Wenn himmlische Wesen erscheinen, so sind sie von Lichtglanz umflossen, mit „weißen Kleidern" angetan, so die Engel (Mt. 28, 3; Mc. 16, 5; Lc. 2, 9; 24, 4 vgl. V. 23; Act. 1, 10; Joh. 20, 12), Mose und Elia (Mt. 17, 1ff. u. Parall., bes. Lc. 9, 30f.).[2]) Vor allem aber spielt in den Schilderungen der Apoc. Joh. vom Himmel und den himmlischen Wesen der Lichtglanz eine große Rolle. Daß schließlich Paulus diese Anschauungen teilt, ist schon an sich selbstverständlich, ergibt sich aber auch direkt aus seinen Äußerungen über die Gestalt des himmlischen Christus und der Seligen im Himmel.[3])

Diesem Bilde entspricht völlig die Erscheinung von Damascus: Solche himmlische Lichtgestalt sah Paulus dort. Derartige himmlische Erscheinungen waren für die Zeit, auch für Paulus selbst, an sich nichts Ungewöhnliches. Was aber diese Erscheinung vor anderen auszeichnete und ihr eine so entscheidende Bedeutung gab, das war die Person dessen, der ihm erschien. Es war nicht ein Engel oder ein anderes rein himmlisches Wesen, sondern eine menschliche Person, Jesus. Dieser Jesus, den er verfolgte, den er tot glaubte, am Kreuz gestorben, der trat ihm hier entgegen in himmlischer Lichtgestalt.

Das war dasselbe Erlebnis, wie es auch die Jünger Jesu gehabt hatten. Nach dem eigenen Urteil des Paulus besteht zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern und der Erscheinung, die er selbst bei Damascus gehabt hatte, die vollständigste Analogie, sie unterscheiden sich in nichts (1 Kor. 15, 5—7: *ὤφθη Κηφᾷ* ... *ὤφθη Ἰακώβῳ* . . . *ὤφθη κἀμοί*.). Und wenn auch die Berichte der Evangelien wenigstens z. T. eine massivere, sinnlichere Auffassung von der Leiblichkeit des Auferstandenen

[1]) Stellen s. Volz, Eschat. S. 300f., 325f, 358—362. / [2]) Auch bei der Ausgießung des hl. Geistes auf Jesus dient der Vergleich mit einer Taube wohl zur Beschreibung einer Lichterscheinung Mt. 3, 16 Par., vgl. auch die Pfingstgeschichte Act. 2, 1ff. / [3]) S. unt. S. 23f., 20f., 19f. /

haben, so müssen sie doch gegenüber jenem älteren und zuverlässigeren Bericht des Paulus zurücktreten.[1])

Obgleich man diese Gleichheit beider Erlebnisse schon längst bemerkt hat, ist sie doch bisher noch nicht genügend in ihrer Bedeutung gewürdigt worden. Sie bedeutet letztlich nichts geringeres, als daß der Christusglaube der Urgemeinde und der des Paulus schließlich auf derselben Grundlage, nämlich auf dem gleichen Erlebnis ruhen. Darum ist es anzunehmen, daß auch die Schlüsse beider aus diesem Erlebnis, ihre Anschauungen über das Wesen des Erhöhten im wesentlichen die gleichen waren.

Jesus war auferstanden, das wurde den Jüngern damals gewiß. Er lebte in himmlischer Herrlichkeit bei Gott; das stand fest durch diese Erscheinungen, auch nachdem sie aufgehört hatten. Dieser Glaube der Jünger, den er erbittert bekämpft hatte, wurde nun, vor Damascus, auch dem Paulus zur Gewißheit. Sie hatten recht, denn er erfuhr jetzt dasselbe wie sie. Paulus kam zum selben Resultat, wie die Urgemeinde, auf Grund der gleichen Erfahrung. Und auch seine Vorstellungen von der Gestalt, von der Seinsweise des himmlischen Herrn mußten dieselben sein; sie mußten sich anschließen an die Vorstellungen, welche die Zeit von himmlischen Wesen hatte.[2])

2. Die Seinsweise der himmlischen Wesen (πνεύματα).

α) πνεῦμα und πνεύματα.

Die allgemeinste Bezeichnung für alle übersinnlichen Wesen, nicht nur für die himmlischen, ist πνεύματα, Geistwesen. Sie wird gebraucht für die Engel, die Dämonen, die Seelen der Verstorbenen. Wir finden diese Bezeichnung im Judentum[3]) und im Hellenismus[4]), wie im Urchristentum[5]). Sie hat wahrscheinlich mit der uns geläufigen Bedeutung von πνεῖμα = Gottesgeist ursprünglich nichts zu tun[6]), wohl

[1]) Vgl. dazu auch J. Weiß, Urchristent. S. 60ff. / [2]) Vgl. z. Vorhergeh. Olschewski a. a. O. S. 77 Anm. / [3]) Ezechiel, Henoch, besonders in den Bilderreden Gott als „Herr der Geister", in den Jubiläen, den Testamenten der Patriarchen u. a. / [4]) Vgl. z. B. Reitzenstein, Mysterienrel. S. 137, 140 f.. 143, hier auch für Götter. / [5]) s. Konkordanz. [6]) s. Volz, Geist, S. 181—184.

aber mit dem Worte πνεῖμα überhaupt. Es ist ein anderer, massiverer, wahrscheinlich älterer Gebrauch des Wortes πνεῦμα, der hier zu Grunde liegt. Es ist hier kein religiöser, sondern ein formaler, sozus. physiologischer Begriff [1]). Anschließend an die ursprüngliche Bedeutung von πνεῦμα und רוּחַ = „Wind", „Luft", bezeichnet es ein feines, übersinnliches, der Luft vergleichbares Element. Es ist direkt die Substanz des Übersinnlichen, der Stoff, aus dem die „geistigen" Wesen bestehen [2]). Und daß sie aus diesem πνεύμα bestehen, das wird eben ausgesprochen in ihrer Bezeichnung πνεῦματα. Sie treten dadurch in Gegensatz zur Seinsweise der Menschen und der irdischen Wesen überhaupt, die eine massive, greifbare, aus irdischer Fleischessubstanz bestehende Körperlichkeit besitzen. Im Gegensatz zu dieser σάρξ bestehen sie aus πνεῦμα. Aber damit sind sie nun nicht immateriell, rein „geistig" in unserem Sinne, sondern dies Pneuma ist doch wieder gedacht als feine Substanz [3]).

Das bisher Gesagte gilt von allen Geistwesen. Für uns aber handelt es sich besonders um die himmlischen Geistwesen, die wir gewöhnlich als „Engel" bezeichnen [4]).

Die Anschauung von diesen himmlischen πνεύματα aber mußte notwendig in Beziehung treten zu dem uns geläufigen spezifisch-religiösen Begriff von πνεῦμα im Sinne von „Gottesgeist".

Daß diese Bedeutung von πνεῖμα mit der vorher genannten allgemeineren eng zusammenhängt, ist wohl unbestreitbar. Allerdings wohl kaum in der Weise, wie Wendt [5]) meint, daß πνεῦμα dort ein „abstrakter Gattungsbegriff" sei, der verschiedene Arten von Geist unter sich befasse. So abstrakt und formal logisch denkt jene Zeit nicht, sondern sie stellte sich auch unter jenem, allgemeineren Begriff von πνεῦμα etwas ganz konkretes vor. Aber einen neuen, konkreteren Sinn bekommt er doch nun, indem er mit dem Gedanken des Gottesgeistes verbunden wird. Der Gottesgeist ist zwar für

[1]) Ebda. S. 182. / [2]) Ebda. S. 43 ff.; vgl. Reitzenst. S. 112, 138 f. [3]) Vgl. für die Engel Gunkel, Geist, S. 43—49. / [4]) Das entspricht allerdings nicht ganz der Ausdruckweise des Urchristentums, besonders des Paulus, doch wollen wir das Wort der Einfachheit halber beibehalten. [5]) A. o. O, S, 132 und sonst.

die religiöse Betrachtungsweise des Judentums wie des Urchristentums vor allem Kraft[1]). Aber diese Kraft konnte man nicht denken ohne ein materielles Substrat, eine feine Substanz[2]). Wenn diese Materialität des Geistes auch im spezifisch-religiösen Sprachgebrauch sehr zurücktritt, nur das notwendige „Kleid des Begriffs“[3]) bildet, so tritt sie doch bei der konkreten Vorstellung von den himmlischen Wesen stark in den Vordergrund.

Auch der Gottesgeist ist also nicht nur Kraft, sondern auch Element. Es ist beide Male ein etwas verschiedener Begriff des Geistes, dort ein religiöser, hier ein physich-hyperphysischer. Für die Anschauung der Zeit sind das aber nicht 2 verschiedene Begriffe, sondern nur 2 Seiten derselben Anschauung.

Und darin, daß so auch das göttliche Pneuma Element ist, zeigt es seinen Zusammenhang mit jenem allgemeinen Begriff von Pneuma. Jenes allgemeine Element des Übersinnlichen wird im A. T., vor allem durch Ezechiel, eng mit Jahve verbunden, es wird sein spezielles Eigentum, die Substanz des Göttlichen, der „Gottheitsstoff“[4]).

An diesem Pneuma, dessen Begriff so dem Umfang nach verengert, dem religiösen Gehalt nach aber vertieft ist, können nun selbstverständlich nicht mehr alle unirdischen Wesen, wie die Dämonen und die Seelen der Verstorbenen, teilnehmen, sondern höchstens die himmlischen, die Engel. Dieser als Gottesgeist näher bestimmte Geist ist nicht mehr die Substanz alles Übersinnlichen, sondern nur die des Himmlischen, der himmlischen Wesen. Auch sie heißen πνεύματα und bestehen aus πνεῦμα. Was sie aber von den übrigen Geistwesen unterscheidet und sie als himmlisch auszeichnet, ist die Doxa, der Lichtglanz.[5]).

Alle diese Gedanken behalten aber etwas Fließendes, darum ist es begreiflich, daß sie leicht in einander über-

[1]) St. s. unt. S. 83. / [2]) Vgl. dafür Gunkel, Geist S. 43ff.; Teichmann S, 41—41; Pfleiderer, Paulinismus S. 207f; Lüdemann S. 21f; Sokolowski S. 253f. 63—66; J. Weiß, Urchristent. S. 337. — Dagegen Wendt S. 140—145; Gloël S. 371—373; weiteres s. unt. S. 33ff. / [3]) Gunkel S. 47. / [4]) S. Volz, Geist S. 43—53. / [5]) S. darüber genauer S. 10f. ob. und unten S. 19, 20f., 22f.

gehen, besonders in der volkstümlichen Gedankenwelt. Das zeigt sich deutlich, wenn man die jüdische und urchristliche Literatur genauer daraufhin untersucht.

Ein besonders gutes Beispiel dafür geben die Testamente der 12 Patriarchen. Hier stehen neben dem einen guten, göttlichen Geist die ethischen Teilgeister, der Wahrheit, der Liebe usw., die wohl als Differenzierungen, als Einzelpersonifikationen des Gottesgeistes zu fassen sind [1]). Beides geht so ineinander über, daß oft, z. B. beim Geist der Wahrheit, nicht klar zu unterscheiden ist, ob der heilige Geist oder Teilgeist gemeint ist, s. z. B. Test. Juda 24 armen. Text, vgl. auch Jubil. 25, 14.

Demgegenüber steht der böse Geist, der Geist Belials, der aber ebenso unmerklich in die einzelnen bösen Geister übergeht, (s. bes. J. Rub. 2f.; Juda 20; Gad 4; Benj. 3; vgl Jubil. 1, 20ff.). Und wie nun diese bösen Teilgeister sich in der Vorstellung den Dämonen nähern (J. Sim. 3; 4 geg. Ende; 6 g. E.; Juda 25; Seb. 9 g. E.; Dan. 1; 3 g. E.; 5; Benj. 3; 5), so die guten Geister den Engeln, sodaß öfter die bösen Geister nnd die Engel einander gegenübergestellt werden (J. Rub. 5; Sim. 2; Levi 18 g. E.; Dan. 6; Ass. 6 Ende; Benj. 6 Anf.). Das ist verständlich, hießen doch sowohl jene, guten und bösen, ethischen Teilgeister, wie die Engel und Dämonen *πνεύματα*, Geister. Eine scharfe Scheidung war nicht möglich, mochten auch beide Vorstellungen eine verschiedene Wurzel haben, mochte auch bald jener, mehr vergeistigte Geistgedanke, bald diese, mehr volkstümlich greifbare Engel- und Dämonenvorstellung in den Vordergrund treten [2]).

Wie hier, durch den Gedanken der Teilgeister, eine Brücke zwischen dem Geistgedanken und der Engelvorstellung geschaffen ist, so finden wir auch beide direkt ineinander übergehend. In der volkstümlichen Gedankenwelt mußte der Geist, wenn er, nach der gangbaren Auffassung des Spätjudentums, als Hypostase, als personähnliches Wesen erschien [3]),

[1]) S. Volz a. a. O. S. 181ff. / [2]) Vgl. Volz ebda., so auch im Hellenismus, vgl. Pfleiderer, Urchristent. S. 264, vgl. S. 270. / [3]) Vgl. dazu vor allem Volz a. a. O. S. 145ff.; bes. S. 180f.; Bousset, Religion d. Judent. S. 400f., 368; F. Weber, a. a. O. S. 190ff.

notwendig als eine Art von Engel vorgestellt werden. Zwar sind diese im allgemeinen konkreter, aktiver als der Geist, aber beide Vorstellungen fließen doch oft zusammen.[1]).

Das finden wir nun auch im Urchristentum. Mt. 12, 22ff. u. Par. wird dem *Beelzebul* und seinen *daimónia* oder *pneúmata*[2]) der heilige Gottesgeist gegenübergestellt. Und so erscheinen im ganzen Urchristentum die Wirkungen des Geistes in der Form, der äußeren Erscheinung als sehr ähnlich denen der bösen Geister, mögen sie auch inhaltlich, religiös im schärfsten Gegensatz zu ihnen stehen[3]). Gelegentlich wird der heilige Geist selber zu einem Engel[4]). Bei Paulus findet sich nun allerdings die Bezeichnung *pneúmata* für diese Geistwesen nirgends. Das wird sich jedenfalls daraus erklären, daß er, dem mehr noch als dem Urchristentum sonst das heilige, göttliche *pneũma* im Vordergrunde seiner Gedankenwelt stand[5]), sich scheute, diesen Namen untergeordneten oder gar bösen Geistwesen beizulegen. Überhaupt mußte ja im monotheistischen Juden- und Christentum der eine Gottesgeist sich schärfer von den Einzelgeistern abheben als im polytheistischen Hellenismus, da auch die Götter Einzelgeister waren wie die Dämonen. Aber geteilt hat er trotzdem die ganzen Anschauungen seiner Zeit über diese Geistwesen; das geht deutlich aus seinen Briefen hervor[6]).

Ja, an einer Stelle, wo es sich ihm um eine möglichst schroffe Entgegensetzung des guten und des bösen Prinzips handelt, bezeichnet er den Teufel direkt als den „Geist, der jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsams", Eph. 2, 2.

In all dem zeigt sich deutlich eine Verwandtschaft zwischen dem Geist und den Engeln, zwischen dem *pneũma* und den *pneúmata*. Und das ist nicht nur eine zufällige Gleichheit der Bezeichnung, sondern es ist tief innerlich begründet. Der hypostatisch gedachte Gottesgeist und die Engel sind beides himmlische Wesen; beiden gemeinsam

[1]) S. Bousset a. a. O.; Volz a. a. O. S 20, 180f Anm. 284f. [2]) Letzterer Ausdruck nach V. 43–45 u. Par. u. Mc. 3, 30 in diesem Zusammenhang, und auch sonst sehr häufig in den Evangelien. / [3]) Vgl. Gunkel, Geist S. 34ff; Weinel, Geist S. 68, 64f. / [4]) Act. 8, 29 u. 39, vgl. m. V. 26; 23, 81f(?) s. Gunkel S. 21 und oft in späteren Schriften. z. B. Ascensio Jesaiae 4, 21; 9, 39; 10, 4; 11, 4. 33. / [5]) S. unten S. 77ff.; / [6]) Vgl. dazu O. Everling u. M. Dibelius a. d. gen. Orten.

ist das gleiche Element, das Pneuma. Darum ist auch dort, wo die Engelvorstellung und der Geistgedanke geschieden werden, eine große Ähnlichkeit zwischen ihnen zu bemerken. Diese Ähnlichkeit zeigt sich vor allem bei der Frage der Persönlichkeit beider. Wie der Geist einerseits Kraft oder Element ist, so wird er doch andererseits, als Hypostase, gedacht, aber auch in der Gegenüberstellung mit dem Teufel, in der Annäherung an die Engelvorstellung, wie unsere Stellen sie zeigen, eine Art von Person. Bald zerfließt er zu einem die Welt durchflutenden, die Menschen erfüllenden Element, bald verdichtet er sich zu einem persönlichen Wesen, das Gott und den Menschen selbständig, handelnd und redend gegenübertritt.

Und wenn nun auch die Engel im allgemeinen als persönliche Wesen gedacht sind, so sind die Vorstellungen von ihnen doch unklar. Das entspricht ihrer Eigenschaft als πνεύματα, Geistwesen, ihrer äußeren Verwandschaft mit den Dämonen und den Seelen Verstorbener. Alle diese Wesen sind einmal wie die Luft, unfaßbar, verschwimmend, ohne fest umrissene Gestalt. Und dann wieder erscheinen sie als individuelle Wesen, die auch irgendwie leiblich vorgestellt werden. Dieses Schwanken erklärt sich aus dem Charakter der Träume und Visionen, auf die diese Vorstellungen doch wohl letztlich zurückgehen. Hier sieht der Mensch Wesen, die erscheinen und wieder verschwinden, die Gestalt annehmen und wieder in Luft zerfließen. Alle Grade der Deutlichkeit sind hier möglich, vom flüchtigen Schatten bis zur festumrissenen Person[1]).

Das gilt auch von den Engeln. Und bei ihnen kam noch ein doppeltes religiöses Interesse hinzu, das gleichfalls jene Doppelheit der Vorstellungen befördern mußte. Einmal will man sie möglichst über das Irdische, Materielle hinausheben; andererseits aber hat man doch das Bedürfnis, sie konkret, faßlich vorzustellen. Letzteres Motiv ist besonders dann vorhanden, wenn man sie sich im Himmel weilend dachte, wo sie den Hofstaat Gottes bildeten. Da handelte es sich um individuelle, persönliche Wesen, die man sich in einer bestimmten Gestalt, d. h. aber einem σῶμα, einem Leibe, denken mußte. So verdichtete sich der Gedanke eines luft-

[1]) Vgl. Gunkel S. 45—49.

artigen Stoffes, aus dem sie bestanden, zu der Vorstellung eines Leibes aus dieser flüchtigen, leichten, strahlenden Materie[1]).

β) Die Seligen im Himmel.

In ähnlicher Gestalt, wie die Engel, dachte man sich auch die Menschen, die in den Himmel versetzt waren.

Schon nach den Berichten des A. T. gab es Männer, die nicht gestorben, sondern in den Himmel zu Gott entrückt waren, nämlich Henoch und Elia[2]). Das spätere Judentum nahm noch von mehreren anderen das Gleiche an, so von Moses[3]), Esra[4]), Baruch[5]); jedenfalls auch von Jeremia[6]).

Außer diesen Heroen dachte man sich aber noch andere Männer der Vorzeit im Himmel wohnend, „die Väter", d. h. vor allen die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob.[7]) Da diese aber nun nach dem Bericht des A. T. unzweifelhaft gestorben waren, so könnten genau genommen nur ihre Seelen im Himmel sein, während bei den vorher genannten Männern der ganze Mensch gen Himmel gefahren war.

Dieser Unterschied aber wird nun nicht gemacht. Abraham, Isaak und Jakob werden ebenso konkret und persönlich im Himmel befindlich gedacht wie Henoch, Elia u. a. Ja, gelegentlich werden auch Angehörige beider Kreise einfach neben einander genannt[8]). Und es ist verständlich, daß man beides nicht genau schied. Die Seelen der gestorbenen Frommen waren zwar Geister, πνεύματα, wie die Engel, aber als im Himmel weilende mußten sie doch wie diese eine Art von Lichtleib besitzen. Und der irdische Leib der in den Himmel

[1]) Vergl. dazu oben S. 10f. und die dort genannten Stellen bei Volz, Eschat.; für das Urchristentum M. Dibelius, a. a. O. S. 183—185; vgl. noch die Erörterungen unt. S. 19f., 22ff. u. S. 33ff.; für die rabbinische Theologie J. Weber a. a. O. § 34, S. 166ff, wo besonders deutlich das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Vorstellung hervortritt. / [2]) Nach Gen. 5, 24 und 2 Kön. 2; vorausgesetzt Sap. 4, 10f.; Jubil. 4, 21ff.; Hen. 39, 3ff.; 70, 3f.; 71, 1; 89, 52; 90, 31; 106, 7f.; vgl. 4 Esra 6, 26. / [3]) Mt. 17 u. Par.; Apoc. Joh. 11, 3ff.; Judas 9, weitere Stellen siehe Bousset, Rel. d. Judent. S. 140f. / [4]) 4 Esra 14, 9, 49. / [5]) Apoc. Bar. 76, 2; 48, 30; 13, 3ff.; 25, 1, vgl. mit 4 Esra 6, 26. / [6]) 2 Mak. 15, 13—16, vgl. z. Ganzen noch Weber, jud. Theol. S. 251. / [7]) 4 Mk. 5, 37; 7, 19; 13, 17; 16, 25; 18, 23; Hen. 70, 3f.; 4 Esra 14, 9, 49; Apoc. Bar. 85, 1 vgl. V. 9. Test. Levi 18; Lc. 16, 22ff.; Mt. 8, 11 Par.; vgl. auch 22, 31f. Par. / [8]) 4 Esra 14, 9, 49 (?), Hen. 70, 3f.

versetzten Heroen mußte ebenfalls zu einem himmlischen Lichtleibe werden ähnlich der Gestalt der Engel.

Diese Vorstellungen veränderten sich selbstverständlich nicht wesentlich, als man nun begann, das, was man ursprünglich nur von einigen besonders Frommen, von den Heroen der Vorzeit annahm, auf alle Frommen auszudehnen. Ob man nun glaubte, daß ihre Seelen schon jetzt im Himmel bei Gott weilten, oder ob man das erst vom Endgericht nach der Auferstehung erwartete, immer mußten sie den Engeln ähnlich gedacht werden. So ist nach den Bilderreden des Henoch droben im Himmel bei Gott die Gemeinde der Gerechten, ihre Wohnung ist bei den Engeln, mit ihnen zusammen bilden sie den himmlischen Hofstaat Gottes.[1]) Sie werden mit ihnen unter die Bezeichnung „Geister" zusammengefaßt, und wenn von den „Heiligen" die Rede ist, ist oft nicht zu unterscheiden, ob die Engel oder die Gerechten gemeint sind oder beide zusammen.[2]) Ihre Gestalt aber wird geschildert wie die der Engel.[3]) Ganz dasselbe aber wird ausgesagt von denen, die erst in der Endzeit die Seligkeit erlangen. Schon damit, daß sie himmlische Herrlichkeit besitzen[4]), ist ihre Engelgleichheit gegeben; sie wird aber auch oft direkt ausgesprochen (Hen. 51, 4f.; 104, 4, 6; Apoc. Bar. 51, 10, 12; Sap. Sal. 5, 5; s. Hen. 22, 10 vgl. 30, 11. Philo de sacrif. I 204)[5]). So wird auch hier der Unterschied zwischen den Seelen der Gerechten im Himmel und den auferweckten, geist-leiblichen Gerechten der Endzeit nicht beachtet, beide sind den Engeln gleich.

Auch das Urchristentum teilt, wie die Vorstellungen vom Chor der Väter im Himmel[6]), so auch diese allgemeinen Anschauungen von der Gestalt der Seligen. Auch hier heißen die Seelen der Verstorbenen wie die Engel *πνεύματα*[7]), auch hier findet sich der Gedanke, daß die Geister der Gerechten im Himmel mit den Engeln zusammen bei Gott sind[8]). Mehr noch, als das gegenwärtige Heil der schon verstorbenen Gerechten, steht allerdings gerade auch für das Urchristentum

[1]) 39, 3ff.; 60, 2; 61, 9ff. / [2]) So c. 47. 57. 61, 12; vgl. Test. Levi 18 Ende. / [3]) Hen. 38, 4; 39, 7; 61, 12. / [4]) Stellen s. Volz, Eschat. S. 358—362. / [5]) Stellen nach Volz, ebda. S. 358. / [6]) S. d. Stellen ob. S. 17f. / [7]) Lc. 24, 37, 39; Act. 23, 8f. (?); 1 Pt. 3, 19. / [8]) Vgl. die Schilderungen der Apokalypse des Joh. und Hbr. 12, 22—24.

das zukünftige Heil im Vordergrund des Interesses. An dieser Seligkeit nehmen die schon Verstorbenen durch die Auferstehung, die noch Lebenden durch Verwandlung ihrer irdischen Leiber teil. Diese Anschauung ist besonders bei Paulus klar ausgesprochen, vgl. vor allem 1 Th. 4, 13—18; 5, 10; 1 Kor. 15, 35 ff., bes. V. 51 f.; 2 Kor. 5, 1 ff.; Phl. 3, 21. Er legt auf diese Leiblichkeit der Seligen großen Wert, und er läßt erkennen, daß er davon den Zustand der leiblosen Seelen der Verstorbenen deutlich unterscheidet, bes. 2 Kor. 5, 1 ff.[1])

Weicht Paulus darin von der geschilderten Anschauung wenigstens eines Teils der spätjüdischen Schriften ab, so denkt trotzdem auch er die Gestalt der Auferstandenen wesentlich als der der Engel gleich. Wenn das auch nicht direkt ausgesprochen wird, wie in dem Worte Jesu Mt. 22, 30 u. Par., so ist es doch überall deutlich. Besonders klar wird es dadurch, daß ihnen himmlische Doxa zugeschrieben wird (1 Th. 2, 12; 2 Th. 2, 14; 1 Kor. 15, 43; 2 Kor. 3, 18; Rm. 2, 7; 8, 18; Phl. 3, 21 u. a.[2]) Ja, 1 Kor. 15, 40 ff. spricht Paulus sogar von *σώματα ἐπουράνια*, womit nach dem Zusammenhang die Himmelskörper gemeint sind; und wenn er diese nun weiterhin mit den Leibern der Auferstandenen in Parallele setzt, so hat er sie offenbar als Leiber von himmlischen Wesen, von Engeln, Gestirngeistern oder dgl. gedacht, nach einer sehr verbreiteten Zeitanschauung.[3]) Danach hat Paulus also wenigstens gewissen Engelklassen direkt einen himmlischen Leib zugeschrieben, wie die Auferstandenen ihn besitzen sollen.

Doch auch hier bei Paulus, wie überall, haben diese Gedanken etwas Schwankendes, Zerfließendes. Das liegt in der Natur der Sache. Einmal sind die Seligen im Himmel himmlische Wesen, wie die Engel, darum gleichen sie ihnen. Andererseits aber sind sie doch, eben als Menschen, als bestimmte, individuelle Persönlichkeiten, etwas konkreter, greifbarer, ja, körperlicher vorgestellt als die rein himmlischen Engel. Es war doch immer die Vorstellung ihres irdischen, sichtbaren Leibes, die bei dem Gedanken an sie auftauchte und auch

[1]) Ähnlich ist Lc. 24, 37, 39. / [2]) Vgl. dazu auch Act. 6, 15: des Stephanus Angesicht war wie eines Engels Angesicht; und die Schilderungen der Apokalypse des Joh. von der Endvollendung. / [3]) Vgl. dazu Everling a. a. O. S. 46 ff.

ihrer himmlischen Gestalt deutlichere Züge gab. Dadurch unterscheiden sie sich von den Engeln, und dieser Unterschied verschwindet doch nirgends ganz[1]).

γ) Der erhöhte Jesus.

Entsprechend den Erscheinungen Jesu dachte offenbar schon die Urgemeinde ihn in Lichtgestalt im Himmel thronen. Das ist schon mit ihrer Anschauung von der Erhöhung Jesu in den Himmel gegeben, es wird aber auch öfter direkt ausgesprochen. So blickt Stephanus zum Himmel und sieht „die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehend zur Rechten Gottes" Act. 7, 55f., vgl. auch die Berichte von der Erscheinung vor Damascus. Jesus ist eingegangen in die himmlische Doxa (Lc. 24, 26, vgl. Mc. 10, 37 und besonders den alten Hymnus 1 Tm. 3, 16). Nur unter dieser Voraussetzung wird es auch unmittelbar verständlich, daß er *ἐν δόξῃ* wiederkommen wird (Mt. 16, 27 u. Par.; 19, 28; 24, 30 Par.; 25, 31[2]).

Das ist nun vor allem auch die Anschauung des Paulus. Der erhöhte Jesus hat ein *σῶμα*, aber ein *σῶμα ἐπουράνιον* (1 Kor. 15, 40, vgl. mit V. 48f.), ein *σῶμα πνευματικόν* (V. 44 u. 46), ein *σῶμα τῆς δόξης* (Phl. 3, 21). Das wird dann weiter noch ausgesprochen Rm. 8, 17, 29f.; 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 3, 18; 4, 4, 6; Phl. 4, 19; Kol. 3, 4; 2 Th. 2, 14; überall wird vorausgesetzt, daß er Doxa besitzt.

Diese Doxa hat Paulus offenbar, mit seiner Zeit und entsprechend seiner eigenen Christusvision, ganz konkret als Lichtglanz gedacht. Und dieser Lichtglanz war ihm, entsprechend der volkstümlichen Anschauung, ein feiner Stoff, ähnlich der Luft, dem Pneuma[3]). Aus dieser Lichtmaterie, diesem Lichtäther bestand der Leib des Erhöhten.

So gleicht seine Gestalt einerseits der der Engel; er

[1]) Diese ganzen Ausführungen über die Gestalt der himmlischen Wesen konnten nur skizzenhaft sein; für den Zweck dieser Arbeit, glaube ich, genügt das Gesagte. Genauer hoffe ich diese so schwierigen Fragen einmal behandeln zu können im größeren Zusammenhange der Anschauung von einer himmlischen Gemeinde. / [2]) Allerdings ist es möglich, daß der Begriff *δόξα* hier etwas weiter gefaßt ist und sowohl die glanzvolle Erscheinung Christi selbst, wie den Glanz bezeichnet, der ihn umgibt und sich in seinem Gefolge von Engeln zeigt. / [3]) So wohl die ganze neuere Literatur.

existiert wie sie als πνεῦμα, als Geistwesen im Himmel[1]). Andererseits aber war die Vorstellung von ihm doch weit konkreter. War er doch eine ganz bestimmte individuelle Person, der irdische Jesus. Und da er erst der jüngsten Vergangenheit angehörte, vielen sogar noch persönlich bekannt war, mußte sein Bild auch noch lebendigere Züge tragen, als das jener Männer aus alter Zeit, die man im Himmel dachte.

Und nicht nur seine Seele, sein Geist weilte im Himmel, nein, auch sein Leib war auferweckt, und so war seine ganze, geistleibliche Person in den Himmel versetzt. Das lag für die Jünger in dem Auferstehungserlebnis unmittelbar darin. Aber auch Paulus glaubt den ganzen, geist-leiblichen Jesus gesehen zu haben, das liegt in der völligen Gleichsetzung seiner Christusvision mit den Gesichten der Jünger[2]), das liegt auch in seiner häufigen Erwähnung der Auferweckung Jesu. Darin beruht ja doch überhaupt die Bedeutung dieses Erlebnisses für Paulus, daß es gerade dieser bestimmte Mensch Jesus war, der ihm in himmlischem Lichtglanz entgegentrat[3]). Allerdings war es nicht einfach der irdische „Fleischesleib" Jesu, der im Himmel war[4]), sondern ein himmlischer „Herrlichkeitsleib". Aber dieser war entstanden durch Verwandlung des irdischen, es war der verklärte irdische Leib Jesu[5]). Das spricht Paulus zudem noch direkt aus (Rm. 8, 11. 17, vgl. mit V. 29; 1 Kor. 15, 44ff.; 2 Kor. 3, 18; Phl. 3, 21; Kol. 3, 4). An diesen Stellen wird die Verwandlung des irdischen Leibes der Christen zu einem himmlischen Leibe in Parallele gestellt und in Zusammenhang gebracht mit dem gleichen Erlebnis Christi; also ist auch der irdische Leib Jesu zu einem verklärten himmlischen Leibe verwandelt worden[6]).

b) das σῶμα Χριστοῦ als Leib des göttlichen Wesens Christus.

Wenn wir bisher die Gestalt des erhöhten Christus im

[1]) Vgl. dazu besonders die Ascensio Jesaiae 10, 7ff.; 11, 22ff., wo dieser Gedanke noch durchblickt. / [2]) 1 Kor. 15, 1ff., vgl. ob. S. 10f. / [3]) Geg. Holsten u. Pfleiderer, Urchristent. I S. 5f. / [4]) S. ob. S. 10, vgl. dazu noch J. Weiß, Pl. u. Jes. S. 14ff.; Urchristent. S. 139f.; s. 1 Kor. 15, 50. / [5]) Vgl. z. ganzen Feine, Theol. S. 272—275, dageg. Bousset, Kyrios S. 76f. / [6]) Vgl. hierzu Olschewski a. a. O. S. 25—27. Derselbe Gedanke liegt vor beim Abendmahl 1 Kor. 10, 16f.; 11, 23ff., s. unt. BIa 2; und an anderen Stellen, s. unt. EIb 2.

wesentlichen wie die der Engel und der verklärten Menschen dargestellt haben, so ist damit längst nicht alles gesagt. Wir würden die Meinung des Paulus wie die des ganzen Urchristentums schlecht treffen, wenn wir in dem erhöhten Christus weiter nichts sähen als ein engelsähnliches Wesen, wenn wir ihn auf eine Stufe stellten mit Männern wie Henoch und Elia, die man im Himmel weilend dachte. Jene Analogien gelten für ihn nur, soweit er eben Mensch und als Mensch in den Himmel versetzt ist. Aber der Erhöhte hat nicht nur ein menschliches, er hat göttliches Wesen. Er ist nicht nur ein verklärter Mensch, sondern er ist ὁ κύριος, d. h. ein gottgleiches Wesen, darum steht er hoch über allen Menschen. Und er ist nicht nur ein πνεῦμα neben andern, sondern er ist τὸ πνεῦμα, der heilige Gottesgeist, darum faßt er alle anderen Geistwesen unter sich zusammen.

1. Christus als κύριος (ἐν μορφῇ θεοῦ).

Schon nach dem Urteil der Urgemeinde war der Jesus, der seinen Jüngern erschien, mehr als ein in den Himmel versetzter Mensch. Wie dieser Glaube entstanden ist, können wir hier nicht näher untersuchen. Er ist m. E. allerdings nicht erklärbar ohne die Annahme, daß die Jünger schon von dem auf Erden Weilenden übermächtige, übermenschliche Eindrücke empfangen haben. Jedenfalls ist der in den Himmel Versetzte für sie ein übermenschliches, göttliches Wesen.

Diese Erkenntnis ist unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob man von Anfang an in der christlichen Gemeinde den Titel ὁ κύριος zur Bezeichnung dieser Stellung Jesu gebrauchte. Dies ist ja neuerdings stark bestritten worden[1]), doch, wie ich glaube, nicht mit Recht. Wohl wird es bei dem Stande unserer Quellen immer schwierig sein, irgend einen bestimmten Gedanken mit Sicherheit als Eigentum der palästinensischen Urgemeinde nachzuweisen, aber gerade beim Kyriostitel weisen doch deutliche Spuren in die Anfänge des Christentums zurück[2]). Aber auch wenn wir dies hier einmal dahingestellt sein lassen, so ist es doch nicht zu leugnen,

[1]) Vor allem von Bousset, Kyrios Christos, bes. c. III S. 92ff.; auch Heitmüller, Zschr. f. ntl. Wiss. S. 333. / [2]) Vgl. R. Seeberg, Christusglaube S. 15ff., 18f., 24f.; auch J. Weiß, Urchristent. S. 26f.

daß schon die palästinensische Urgemeinde dem Erhöhten göttliche Würde zuschrieb. Das liegt einmal in der Anwendung eines Titels wie „Menschensohn" auf ihn [1]), vor allem aber in der religiösen Verehrung, die ihm von Anfang an zuteil wurde[2]). Alle diese Gedanken aber fassen sich im Kyriostitel zusammen, und in diesem Sinne (und aus diesem Grunde) habe ich ihn hier als Überschrift gewählt.

Aus dieser Wertung des erhöhten Christus erklärt es sich nun, wie Paulus auch die Gestalt Christi sich als göttlich denken kann. Er ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ Bild Gottes 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15, vgl. 3, 10, und zwar nicht nur innerlich, seinem Wesen nach, sondern ganz konkret, äußerlich sichtbar: Die Doxa Gottes strahlt auf seinem Angesicht (2 Kor. 4, 4. 6). Diese Doxa haben zwar auch die Engel und werden einst die Gläubigen erhalten. Aber er besitzt sie in besonderem Maße, er ist ὁ κύριος τῆς δόξης 1 Kor. 2, 8, es ist seine Doxa, die den Gläubigen zuteil wird, sein Bild, dem sie gleichgestaltet werden (2 Th. 2, 14; Rm. 8, 17. 29 f.; 1 Kor. 15, 48 f.; 2 Kor. 3, 18; Kol. 3, 4. 10); ja, er selbst vollzieht diese Umgestaltung (Phl. 3, 21). Und wenn Paulus Grade der Doxa unterscheidet (1 Kor. 15, 40 ff.), so hat er sich gewiß die Gestalt des himmlischen Christus weit glänzender vorgestellt als die aller andern himmlischen Wesen. Sie strahlt in einer Doxa, die nur der Gottes vergleichbar ist, dem die Doxa ja in erster Linie und im höchsten Grade eignet Rm. 1, 23; 2 Kor. 4, 6 u. a.[3]). Wenn nach Phil. 2, 6 schon der Präexistente sich ἐν μορφῇ θεοῦ befand, so wird das in noch höherem Maße vom Erhöhten gelten. Und wenn damit auch keine volle Gottgleichheit ausgesagt werden soll, die nach V. 6 b vgl. mit V. 11 erst der Erhöhte erlangte, so ist in dem εἶναι ἴσα θεῷ, das dem Erhöhten zukommt, doch zweifellos jene μορφὴ θεοῦ mit eingeschlossen, die er schon vor seiner Menschwerdung besaß. Er war Gott gleich als κύριος, darum hatte er auch göttliche Gestalt.

2. Christus als πνεῦμα.

Wichtiger noch für unsern Zweck ist die Beziehung

[1]) S. darüber selbst Bousset a. a. O. S. 16 ff. / [2]) S. darüber genauer unt. B I. / [3]) S. Konkordanz.

Christi zum Gedanken des göttlichen Pneuma[1]). *Τὸ πνεῦμα* ist nicht direkt eine Bezeichnung, ein Name für Christus, wie *ὁ κύριος*. Der Grund dafür ist naheliegend: Der Geist ist eine Kraft, ein Element, nicht eine Person wie Christus. Aber er ist nun die Kraft, die diese Person erfüllt, das Element gleichsam, aus dem sie besteht. Und so ist *τὸ πνεῦμα* die Wesensbezeichnung Christi, während *ὁ κύριος* sein Würdename ist.

α) Der irdische Jesus als Geistträger.

Nach dem Urteil der Urgemeinde war Jesus schon auf Erden „gesalbt mit heiligem Geist und Kraft“ (Act. 10, 38; 4, 27; vgl. Rm. 1, 4). Und derselbe Gedanke spricht sich vielfach aus in den Evangelien. Er wird schon dem Täufer in den Mund gelegt (Mt. 3, 11 u. Par., vgl. mit Joh. 1, 32f; 3, 34); ja, er wird Jesu selbst zugeschrieben (Mt. 12, 28. 31f. u. Par.; Lc. 4, 18ff. = Jes. 61, 1f.; vgl. mit Mt. 11, 4f. u. Par.) Er kommt zum Ausdruck in den Taufberichten (Mt. 3, 16f.; 4, 1 u. Par.; Lc. 4, 14) und in den Geburtsgeschichten (Mt. 1, 18. 20; Lc. 1, 35); schließlich noch an einzelnen anderen Stellen (Mt. 12, 18ff.; Lc. 10, 21f.; Act. 1, 2; vielleicht auch Mc. 2, 8. Auch Paulus setzt das voraus, wie wir sehen werden[2]).

Diese Anschauung entspricht dem jüdischen Messiasgedanken. Im Anschluß an Jes. 11 wird wiederholt der Messias als Geistträger gedacht, so Ps. Sal. 17, 37; 18, 7; Test. Levi 18, 7; Test. Juda 24, 2; in den Bilderreden des Henoch 49, 3; 62, 2; auch in der „Damascusapokalypse“ 2, 12[3]). Und wie im A. T. offenbar ein Zusammenhang zwischen Salbung und Geistbegabung besteht, besonders beim Könige (1 Sam. 16, 12f.; 2 Sam. 23, 1f.; 1 Sam. 10, 1ff.)[4]) und beim Propheten (Jes. 61, 1f.), so scheint man tatsächlich schon beim Worte „Messias“ = „Gesalbter“ an die Geistbegabung gedacht zu haben (so Ps. Sal. 17, 32. 37; 18, 5. 7), wie das Urchristentum es zweifellos tut (Lc. 4, 18; Act. 4, 27; 10, 38;

[1]) Dieser religiöse Begriff des Pneuma als göttlicher Kraft ist wohl zu unterscheiden von dem Gedanken des Pneuma als des Elementes des Übersinnlichen, wie wir ihn oben (S. 11) behandelten.. / [2]) Unt. b. S. 28. [3]) S. genauer unt. S. 63. / [4]) Das Zeichen, daß Saul zum König gesalbt ist, ist die Geistbegabung, s. bes. V. 1 u. 6f.

2 Kor. 1, 21f.; 1 Joh. 2, 20. 27). Allerdings sind das nur wenige Stellen, und man muß zugeben, daß meist, wo der Messias erwähnt wird[1]), dieses Wort einfach Bezeichnung für den wunderbaren König der Zukunft ist, und von seinem Geistbesitz nichts verlautet. Aber dies erklärt sich daraus, daß man den Gedanken des Messias immer äußerlicher faßte, daß man mehr an seine Funktion als an sein Wesen, seine Person dachte. Sobald man aber an dem Wesen des Messias, an der inneren Begründung seines Amtes, an den Kräften, die in ihm wirkten, Interesse hatte, taucht auch der Gedanke seiner Geistbegabung wieder auf. Und so erklärt es sich, daß er sich gerade an den erwähnten Stellen findet, die auch sonst einen Höhepunkt der jüdischen Zukunftserwartung bilden, und die dem Urchristentum deshalb nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich besonders nahe stehen.

So ist es sehr wahrscheinlich, daß die Evangelien recht damit haben, daß schon der Täufer den Messias, dessen Nahen er predigte, als Geistträger dachte, und daß Jesus, da er als Messias auftrat, sich auch als mit dem Gottesgeist gesalbt wußte. Übermenschliche, göttliche Mächte waren in ihm wirksam, zeigten sich vor allem in seinen Wundertaten und in seiner gewaltigen Rede. Seinen Jüngern wie dem Volke mußte das alles den Eindruck des Wunderbaren, d. h. aber Geistgewirkten machen, und er selbst beanspruchte, daß man darin die Macht des Geistes erkennen sollte[2]).

β) Der Gottesgeist als das Wesen Christi.

Den Gedanken der Geistgesalbtheit Jesu teilt auch Paulus. Wenn wir ihn hier aber nicht in dieser Form ausgesprochen finden, so hat das seinen guten Gründe. Er war der hellenistischen Welt unverständlich, wie der ganze jüdische Messiasglaube, zu dem er gehörte. Darum sagte Paulus: Jesus war vom Gottesgeist erfüllt, er war in seinem inneren Wesen mit

[1]) Stellen s. Volz, Eschatol. S. 213. / [2]) S. d. Stellen ob. S. 24. Dazu vgl. bes. R. Seeberg, Christusgtaube S. 3f., 7 u. 8.; ferner Gunkel a. a. O. S. 26f., 53f.; O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker?, bes. S, 11—15, 92ff. Diese ganze Frage nach dem Zusammenhang von Messias und Geist bedarf einer eingehenderen Behandlung, zu der ich noch Gelegenheit zu finden hoffe. Vgl. zur ganzen Frage noch Sokolowski a. a. O. S. 205 ff.

dem Geist identisch. So ausgedrückt, entsprach dieser Gedanke ganz den Vorstellungen des Hellenismus, wo man auch von geisterfüllten Menschen, „Pneumatikern", zu reden wußte[1]). Und das war auch der Sinn jener Anschauung der Urgemeinde. Wenn der Geist in Jesus eingegangen war, so mußte man sich das denken, wie man sich überhaupt das Eingehen des Geistes in den Menschen dachte. Diese Frage wird uns unten noch eingehender beschäftigen[2]). Von dem Resultat können wir soviel vorwegnehmen, daß (wenigstens nach der Anschauung des Paulus, auf die es uns hier ankommt) das göttliche Pneuma sich einigt mit dem Seelenleben des Menschen, dem natürlich menschlichen Pneuma. Und daß Paulus es sich so auch bei Christus denkt, läßt sich nicht nur per analogiam schließen, sondern ist aus seinen direkten Äußerungen über Christus deutlich erkennbar.

Rm. 1. 3f. werden bei Jesus die *σάρξ* und das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* einander gegenübergestellt. Das knüpft offenbar an die geläufige Parallelisierung der leiblichen und der geistigen Seite des Menschen, von *σάρξ* und *σῶμα* einerseits, *ψυχή* und *πνεῦμα* andererseits an, die wir auch bei Paulus so häufig finden (1 Th. 5, 23; — 1 Kor. 5, 3; 7, 34; — Kol. 2, 5, vgl. V. 1; 2 Kor. 7, 1 u. a.). Wenn nun ähnlich bei Christus Jesus *σάρξ* und göttliches *πνεῦμα* nebeneinander genannt werden, so ist damit klar ausgesprochen, daß beide ebenso die zwei Seiten seines Wesens ausmachen, wie *σάρξ* und menschliches *πνεῦμα* sonst beim Menschen[3]). So ist der Gottesgeist nicht nur eine außer ihm stehende Macht, geradezu ein Bestandteil seines Wesens. Und wie die Menschen eine leibliche und eine geistige Seite besitzen, so hat er vielmehr eine irdisch-menschliche, die *σάρξ*, und eine himmlisch-göttliche, das *πνεῦμα*[4]).

Und ganz ähnlich ist 1 Kor. 15, 45: *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα*

[1]) S. Reitzenstein, Mysterienrel., genauer vgl. unten B II a 1. [2]) S. unt. ebda. / [3]) Diese Analogie betonten mit Recht Lietzmann z. St. und Kühl Römerbrief, Exkurs zu 1, 1—7; ersterer übersieht aber, daß *πνεῦμα* hier trotzdem der Gottesgeist ist. / [4]) Vgl. z. St. noch Kühl a. a. O. u. ferner R. Seeberg, Christusglaube S. 37f.; Pfleiderer, Urchristent. II S. 226f.; Holtzmann, Theol. II S. 76; B. Weiß, Theol. § 78d S. 294; Feine, Theol. S. 260f.

ζωοποιοῦν. Spricht Paulus hier im Anschluß an Gen. 2, 7, aus, daß Adam in seinem inneren Wesen ψυχὴ ζῶσα war, so betont er demgegenüber, daß „der letzte Adam", nämlich Christus, seinem Wesen nach vielmehr πνεῦμα ζωοποιοῦν ist. Er macht also einen scharfen Unterschied zwischen dem Wesen Adams (wie des natürlichen Menschen überhaupt) und dem Christi. Wie Adam eine natürlich-menschliche Seele besitzt, so Christus das göttliche Pneuma[1]).

Vollends beweisend aber ist 1 Kor. 2, 10 ff. Hier stellt Paulus zunächst V. 10 f. das πνεῦμα θεοῦ mit dem πνεῦμα ἀνθρώπου in Parallele. Wie das innermenschliche Pneuma das Wesen des Menschen erkennt, so das innergöttliche das Wesen Gottes; Gott hat gewissermaßen ein psychologisches Pneuma, wie der Mensch, das aber mit dem heiligen Geist identisch ist[2]). Mit diesem göttlichen πνεῦμα wird dann Ph. 16 offenbar der νοῦς Χριστοῦ gleichgesetzt. Dieser Ausdruck ist augenscheinlich durch das Zitat von Jes. 40, 13 bedingt, wo vom νοῦς κυρίου die Rede war; sonst würde Paulus wohl, wie sonst in dem ganzen Zusammenhange der Stelle, πνεῦμα gesagt haben. Aber gerade darum ist diese Stelle äußerst lehrreich. Sie zeigt, daß Paulus für den ihm sonst geläufigen Ausdruck πνεῦμα Χριστοῦ auch νοῦς Χριστοῦ setzen konnte, daß ihm also auch in dieser Zusammensetzung πνεῦμα ein psychologischer Begriff war oder wenigstens sein konnte, wie νοῦς es immer ist. Das göttliche Pneuma, das schon vorher als das Pneuma in Gott mit dem Pneuma im Menschen in Parallele trat, erscheint also jetzt auch bei Christus als mit seinem νοῦς, seinem geistigen Innenleben identisch und nimmt so die Stelle des psychologischen Pneuma ein[3]).

[1]) Vgl. z. St. noch Reitzenst. a. a. O. S. 172—175. / [2]) Vgl. dazu B. Weiß, Theol. S. 251 Anm. 7; Pfleid. Paulin. S. 219 f., ferner Bachmann, J. Weiß b. May., Kühl z. St. Auch im A. T. und im Judentum finden wir diesen Gedanken, so wenn etwa in den Testamenten der Patriarchen, ähnlich auch in den Jubiläen, der Geist Gottes dem Geist Beliars gegenübesgestellt wird (vgl. noch Volz, Geist S. 108 Anm. u. S. 184); ebenso im Hellenismus, vgl. Reitzenstein, Mysterienrel. S. 44, 128, 136 f. u. 162. / [3]) Vgl. bes. d. Exkurs v. J. Weiß b. Meyer z. St.; weiter Feine S. 402 f.; Holtzmann II S. 20 u. 101; Pfleid., Paulin. S. 220 f. Zum Verhältnis der Begriffe πνεῦμα und νοῦς vgl. Sokolowski a. a. O. S. 262 f. Anders erklärt Reitzenstein a. a. O. S. 264 f. die Identität von νοῦς und πνεῦμα in unsr. St., vgl, dageg. Kühl, Theol. d. Gegw. 1911 S. 232.

Eine weitere Bestätigung hierfür liegt darin, daß die Aussagen über das Wirken Christi und das seines Geistes in den Gläubigen ganz parallel gehen [1]). Und wenn an einigen Stellen Christus und Geist anscheinend gleichgesetzt werden (Rm. 8, 9f.; 1 Kor. 6, 17; 15, 45; 2 Kor. 3, 17f.), so werden wir, ohne der späteren Untersuchung vorzugreifen [2]), doch schon sagen können, daß auch sie erst von den eben erörterten Gedanken aus verständlich sind.

An allen diesen Stellen hat man offenbar den Eindruck, daß bei Christus das göttliche Pneuma einfach an die Stelle des menschlichen Pneuma tritt [3]). Trotzdem wird Paulus nicht so weit gegangen sein, Christus ein menschliches Pneuma oder gar eine menschliche Seele abzusprechen; denn beides gehört für ihn zu einem vollen Menschen [4]), und das war Jesus ihm. Aber dies menschliche Pneuma in Christus hat für Paulus kein so direktes religiöses Interesse, wie die Tatsache, daß göttliches Pneuma ihn erfüllt. Und wenn schon beim Christen das natürlich-menschliche Pneuma stark zurückgedrängt wird von dem göttlichen Pneuma, das in ihm wohnt [5]), so wird das in erhöhtem Maße von Christus gelten. Denn der Christ besitzt nur einen Teil, einen Funken des Gottesgeistes, in Christus aber wohnt dessen ganze Fülle; darum ist bei ihm noch viel mehr der Gottesgeist die allein herrschende Macht, die den menschlichen Geist ganz bestimmt, ja, ihn gleichsam aufsaugt und durchdringt, wie unsre Stellen es zeigten.

Diesen Gottesgeist besaß Jesus schon auf Erden, das ist auch die Anschauung des Paulus. Wenn Rm. 1, 3f. das πνεῦμα ἁγιωσύνης als Teil seines Wesens erscheint, so gilt das schon vom irdischen Jesus. Denn es wird gesagt, daß er „eingesetzt wurde als Sohn Gottes gemäß dem Heiligkeitsgeist infolge von Totenauferstehung". Damit ist es ausgesprochen, daß er diesen Geist schon vor seiner Einsetzung zur vollen Gottessohnschaft, schon vor seiner Auferstehung, also schon auf Erden besaß [6]). Und wenn auch 1 Kor. 15, 45

[1]) S. unt. B II a 1. / [2]) S. unt. B II b 1. / [3]) So auch Lüdmann a. a. O. S. 114. / [4]) S. unt. B II a 1. / [5]) S. unt. ebda. / [6]) Vgl. dazu d. ob. S. gen. Literatur, bes. Kühl (geg. Wahn) u. R. Seeberg; genauer s. unt. S. 31 z. St.

zunächst vom erhöhten Christus gilt, so ist dabei doch der Geistbesitz schon des irdischen Jesus vorausgesetzt[1]).

Damit teilt Paulus also die Anschauung der Urgemeinde; und offenbar ist seine ganze Auffassung vom Gottesgeist als dem Wesen Christi auf diesem Boden erwachsen. Aber ein Unterschied ist doch deutlich erkennbar: Ist dort die Rede vom Geistbesitz des irdischen Jesus, so tritt dieser Gedanke bei Paulus offenbar zurück; er ist bei ihm gleichsam nur der Hintergrund seiner Anschauung. Für ihn kommt der Gottesgeist vor allem in Betracht als das bleibende Wesen Jesu, als das Wesen des erhöhten und gegenwärtigen Christus.

Diese Verschiedenheit ist nicht zufällig, sondern es zeigt sich in ihr deutlich ein Unterschied, der auch sonst zwischen der Urgemeinde und Paulus besteht. Man darf diesen Unterschied zwar nicht überschätzen, wie es jetzt vielfach geschieht, man kann ihn aber auch nicht ganz leugnen. Er besteht in der verschiedenen Bedeutung, die dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus zukommt.

γ) Der irdische Jesus und der erhöhte Christus.

Die Betonung des erhöhten Christus entspricht der persönlichen Erfahrung des Paulus. Es war der Erhöhte, der ihm erschien, dessen Macht er gespürt hatte; von ihm, nicht vom irdischen Jesus, geht darum seine ganze Christusanschauung aus. Wir denken bei dem Wort „Christus" doch schließlich immer zuerst an eine irdische Person, den geschichtlichen Jesus. Paulus dagegen denkt an ein himmliches Wesen, das droben bei Gott war, eine Zeit lang auf Erden weilte und nun in den Himmel zurückgekehrt ist[2]). Dieser Christus trägt nun allerdings die Züge des irdischen Jesus[3]), aber für das Bewußtsein des Paulus selbst tritt dieser doch zurück hinter dem erhöhten Herrn, den er selbst gesehen hat.

Das war nun allerdings anders bei der Urgemeinde, in der sich noch viele Jünger Jesu befanden, die ihn selbst gekannt und von ihm die tiefsten persönlichen Eindrücke

[1]) Doch vgl. unt. S. 31f. z. St. / [2]) Die Erlebnisse dieses Himmelswesens sind ihm allerdings ebenso „historisch" und real wie uns die des auf Erden wandelnden Jesus, vgl. Deißmann. „In Ch. J." S. 80f. / [3]) S. ob. S. 21

empfangen hatten. Ihnen mußte allerdings dieser, der „geschichtliche Jesus", deutlicher vor Augen stehen als dem Paulus, der ihn wohl nie gesehen, jedenfalls aber keine innere Beziehung zu ihm gefunden hatte [1]).

Aber so groß, wie man gewöhnlich meint, ist dieser Unterschied nicht. Einerseits ist doch die Gestalt des Erhöhten erst aus der des Irdischen erwachsen, bei der Urgemeinde wie bei Paulus. War es doch der Eindruck der Person Jesu, der das Auferstehungserlebnis der Jünger überhaupt erst psychologisch ermöglichte; in dem Auferstandenen spiegelt sich das Bild des auf Erden Wandelnden wieder. Und das Damascuserlebnis des Paulus ist wiederum nur verständlich als Reflex dessen, was die Urgemeinde an Jesus erlebte. Was er sah, war der Christus der Urgemeinde; der überwältigte ihn jetzt innerlich. Und so geht auch seine Christusanschauung schließlich auf den Eindruck des irdischen Jesus zurück.

Ist das der objektive Zusammenhang, so steht nun doch andererseits subjektiv, für das Bewußtsein der Jünger, die Sache umgekehrt. Erst die Erfahrung seiner Auferstehung stellte sein Erdenleben in das rechte Licht, erst der erhöhte Christus schuf in ihnen das Verständnis für die wahre Bedeutung des irdischen Jesus. Das ist das einstimmige Urteil der urchristlichen Schriften, und wir haben keine Veranlassung, seine Richtigkeit zu bestreiten.

So steht auch für die Urgemeinde tatsächlich der erhöhte Christus im Vordergrund, gerade wie für Paulus, und es besteht zwischen beiden kein prinzipieller Gegensatz, sondern nur ein Gradunterschied. Das zeigt sich deutlich in der Art, wie das Verhältnis des Erhöhten zum Irdischen bestimmt wird.

Schon die Urgemeinde fällt das Urteil, daß erst der erhöhte Christus im Vollbesitz der messianischen Macht und Würde steht, daß erst er der Herr, daß erst er eigentlich der Messias geworden ist (Act. 2, 36; 4, 11; 5, 31; 10, 36 [2]). Erst der Erhöhte sendet den Geist (Act. 2, 33; Lc. 24, 49, vgl. auch die Abschiedsreden des Johannes-

[1]) 2 Kor. 5, 16, vgl. d. Kommentare dazu. / [2]) Nach B. Weiß, Theol. S. 133.

evangeliums). Darin liegt doch der Gedanke, daß er jetzt erst die Stellung eingenommen hat, die seiner Bedeutung entspricht, daß jetzt erst der Geist, der schon auf Erden in ihm wohnte, zur vollen Entfaltung und Wirksamkeit gelangt ist. Erst jetzt, in seiner himmlischen, pneumatischen Seinsweise hat sein himmlisches, pneumatisches Wesen seine angemessene Erscheinungsform gefunden. Dieser letzte Gedanke, wenn er auch nicht direkt ausgesprochen wird, liegt doch offenbar jenen Äußerungen zu Grunde. Und wenn nun Paulus ihn direkt ausspricht, so fußt er damit nicht nur auf jenen Gedanken der Urgemeinde, sondern verleiht, wie so oft, nur demjenigen Worte, was im Grunde, wenn auch vielleicht noch dunkel und unbewußt, eigentlich alle dachten.

Denn bei Paulus finden wir zunächst alle diese Gedanken wieder. Erst durch seine Erhöhung ist Christus zum κύριος geworden (Phl. 2, 9f.), der zur Rechten Gottes sitzt (Rm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kol. 3, 1 u. a.); er ist „eingesetzt als Sohn Gottes infolge von Totenauferstehung“ (Rm. 1, 4[1]).

Aber deutlicher noch als die Urgemeinde bringt Paulus diese Erhöhung in Beziehung zu seinem inneren Wesen, dem göttlichen Pneuma, das in ihm wohnte. Nach Rm. 1, 4 ist die Einsetzung Jesu zur vollen Messiaswürde erfolgt κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης[2]). Die Bedeutung dieser Aussage wird ganz deutlich erst durch den Gegensatz, in dem sie steht zu V. 3: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα „der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch“. Nicht nur zwei Seiten seiner Person werden hier also unterschieden[3]), sondern auch zwei Arten seines Daseins. Sein irdisch-menschliches Dasein hat seinen Anfang und Ausgangspunkt in der Geburt aus dem Samen Davids, das himmlisch-göttliche, das er jetzt führt, in der Auferstehung. Beide Daseinsformen aber haben ihren Grund in einer Seite seines Wesens; jene entspricht seiner Sarx (κατὰ σάρκα), diese dem göttlichen Pneuma, das in ihm war (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)[4]).

[1]) ὁρίζειν heißt hier „einsetzen“, wie Act. 10, 42 (vgl. B. Weiß, Theol. S. 287f.; Sokolowski a. a. O. S. 56; vgl. noch Lipsius, Jülicher, Lietem. z. St.; Pfleiderer, Paulin. S. 115); nicht nur „bestimmen zu“, „erklären als“, wie Zahn u. Kühl z. St. wollen. Vgl. z. ganzen Gedanken B. Weiß ebenda u. S. 433. S. 281ff.; Kühl z. St. / [2]) Vgl. dazu ob. S. 26f., 23. / [3]) s. ob. S. 26f. / [4]) Z. St. vgl. B.

Noch deutlicher aber ist 1 Kor. 15, 45[1]). Wie Adam, durch seine Erschaffung, εἰς ψυχὴν ζῶσαν wurde, so ist auch Christus εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν erst geworden, und zwar durch die Auferstehung, das zeigen die folgenden Verse deutlich[2]), nicht schon durch die Menschwerdung. Daß er schon in der Präexistenz Pneuma war[3]), wird dadurch nicht ausgeschlossen; auf Erden war er es jedenfalls nicht so ganz[4]). Allerdings soll dadurch Christus nicht einfach mit dem Pneuma identifiziert werden, ebenso wenig wie Adam mit der Psyche, sondern wie schon im A. T. נֶפֶשׁ = ψυχή, wie unser „Seele", zur Bezeichnung des ganzen Menschen gebraucht wird, obgleich es eigentlich nur seine innere Seite bezeichnet, so ist auch Christus hier Pneuma genannt seinem inneren Wesen nach; er ist ein „Geistwesen", wie Adam ein „Seelenwesen" ist[5]).

Nicht von einem rein „geistigen" Dasein Christi in modernem Sinne ist hier also die Rede, sondern von einem Dasein, welches durch das Pneuma bestimmt wird, wie das des natürlichen Menschen durch die Psyche. So fehlt der himmlischen Existenz Christi eine Gestalt, ein Leib nicht, sondern es gehört ein Soma dazu; das wird von Paulus auch direkt ausgesprochen. Dieses Soma aber kann nun nicht das irdisch-fleischliche sein. Es ist für Paulus etwas auffälliges, paradoxes, daß das göttliche Himmelswesen Christus überhaupt Mensch wurde (Rm. 8, 3; Gl. 4, 4f.; 2 Kor. 8, 9). Seinem göttlichen Wesen entsprach es, ἐν μορφῇ θεοῦ zu sein, die μορφὴ δούλου, die er als Mensch annahm, war eine Erniedrigung (Phl. 2, 6f.). Der menschliche Leib, den er auf Erden trug, stand eigentlich im Widerspruch zu dem in ihm waltenden göttlichen Pneuma, wie die Sarx, aus der er besteht, als sündig und totverfallen überhaupt in Widerspruch steht zu dem heiligen, lebenschaffenden Gottesgeist. Dieser Fleischesleib war eine vergängliche Hülle, die

---

Weiß a. a. O. S. 294 u. b. Mey.; Zahn, Lips., Jül., Kühl z. St.; Pfleid., Paulin. S. 115—17, Urchristent. I S. 226f.; Holtzm, Theol. II S. 74; Feine, Theol. S. 260f. / [1]) Vgl. schon ob. S. 26 u. S. 28. / [2]) So B. Weiß a. a. O. S. 294; Bachm. u. Kühl z. St.; auch Holtzm., Theol. II S. 87f.; Pfleid., Urchristent. S. 227; Feine, S. 266. / [3]) So d. letztgen. / [4]) S. unt. S. 28 / [5]) S. übersetzen Schmiedel u. Heinrici, vgl. noch B. Weiß z. St.; Sokolowski a. a. O. S. 227f.

dem inneren Wesen Christi nicht entsprach. Das Pneuma, als göttliche, himmlische Kraft, konnte nicht gebannt bleiben in einen Leib aus irdischem, menschlichem Stoffe, sondern brauchte ein Soma aus himmlischer Substanz, wie es die Engel und Seligen im Himmel besaßen. Und so tritt das Pneuma in Beziehung zu dem himmlischen Leibe, über den wir oben gehandelt haben. Nur er konnte der angemessene Ausdruck für das pneumatische Wesen Christi sein.

δ) Der erhöhte Christus als Geistwesen (σῶμα πνευματικόν).

Die Beziehung des Pneuma zum himmlischen Leibe Christi spricht Paulus am deutlichsten aus an der schon erwähnten Stelle 1 Kor. 15, 44ff. Wie Adam ein *σῶμα ψυχικόν* besaß, d. h. ein Soma, das der in ihm wohnenden Psyche entsprach, so hat Christus ein *σῶμα πνευματικόν*, d. h. ein Soma, welches dem Pneuma angemessen ist, das sein Wesen ausmacht. Denn so ist *σῶμα πνευματικόν* nach dem Zusammenhange offenbar zu fassen[1]), nicht als „Leib des himmlischen Pneuma“[2]). Letzteres ist wenigstens an dieser Stelle nicht ausgesprochen, ein unmöglicher Gedanke aber ist es deshalb selbstverständlich noch nicht. Nach dem, was wir oben[3]) über die Stofflichkeit des Pneuma ausgeführt haben, liegt sogar die Annahme sehr nahe, daß das Pneuma selbst der Stoff des himmlischen Leibes ist[4]). Trotzdem finden wir das im Urchristentum, auch bei Paulus, nie ausgesprochen. Der Hauptgrund dafür wird darin zu finden sein, daß Soma und Pneuma im anthropologischen Sprachgebrauch, auch bei Paulus, einen gewissen Gegensatz bilden, als die menschliche Außen- und Innenseite[5]). Der Gedanke eines Soma, das aus Pneuma besteht, war damit nicht recht vereinbar; bestand doch auch beim verklärten Menschen ein

[1]) So Wendt a. a O. S. 130; Gloël S. 366; Gunkel S. 99; Holsten, z. Evang. d. Paulus u Petrus S. 375; B. Weiß, Theol. S. 286 Anm. 10; überhaupt d. meisten Neueren z. St.; vgl. auch 1 Kor. 2, 14f. den Gebrauch von *ψυχικός* und *πνευματικός*. / [2]) So Lietzmann z. St., vgl. J. Weiß, Christus S. 51f. / [3]) S. 11ff. / [4]) So außer den eben Genannten Zeller, theol. Jahrb. 1852 S. 297; Lüdemann S. 21f.; Pfleiderer, Paulin. 1. Aufl. S. 201; Schenkel z. St.; J. Weiß, Urchristent. S. 327. / [5]) S. ob. S. 6 u. 26.

Unterschied, wenn auch kein Gegensatz mehr, zwischen dem inneren Wesen, seinem Pneuma und der äusseren Form, seinem Soma.

So ist nicht das Pneuma, sondern vielmehr, wie wir schon sahen[1]), die Doxa der Stoff des himmlischen Leibes Christi. Diese Doxa aber steht in engster Beziehung zum göttlichen Pneuma, sie ist der Stoff, in dem das Pneuma zur Erscheinung kommt. Und darum ist der himmlische Leib, der aus Doxa besteht, die angemessene Ausdrucksform des Pneuma (1 Kor. 15, 40ff.; 2 Kor. 3, 8. 18; Rm. 8, 18—23, vgl. m. d. vorhergeh. Vv.)[2]).

Für die Vorstellung selbst macht es nicht viel Unterschied, ob man den Geist selbst für den Stoff des himmlischen Leibes hielt, oder die Doxa als den Stoff dachte, in dem der Geist zum Ausdruck kam. Beide Gedanken waren verwandt und mußten in einander übergehen; die Doxa mußte wesentlich so gedacht werden wie das Pneuma, sofern dieses als Element aufgefaßt wurde. Und wie das Verhältnis beider Begriffe auch war, soviel tritt jedenfalls als Anschauung des Paulus klar hervor: Das Pneuma steht in engster Beziehung zu einem übersinnlichen Stoffe. War Christus seinem Wesen nach Pneuma, Gottesgeist, so mußte das zum Ausdruck kommen in einem Soma, einem Leibe aus Doxa, Himmelsglanz; war er innerlich pneumatisch, so mußte er es auch äußerlich sein.

Und so kann man schließlich sagen: Der erhöhte Christus ist Pneuma in doppeltem Sinne, einerseits als der, dessen Wesen von göttlicher Kraft erfüllt ist, andererseits als der, welcher in himmlischer Daseinsform existiert. Christus ist Gottesgeist und ist, in gewissem Sinne, auch Geistwesen. Denn auch diese Bedeutung hat ja πνεῦμα[3]), und wenn wir auch das Wort bei Paulus in diesem Sinne nicht finden, so hat er doch die Sache, die Vorstellung zweifellos[4]).

Und so ist Christus zwar als Geistwesen den himmlischen

[1]) Ob. S. 20f. / [2]) S. bes. Weiß, Theol. S. 285f. u. Sokolowski a. a. O. S. 161ff., 63f.; ferner Holsten a. eb. gen. O. S. 17, 72, 378; Lüdemann a. a. O. S. 21f.; Holtzmann, Theol. Bd. II S. 22; Pfleiderer, Paulin. S. 127f., 207f.; Gunkel a. a. O. S. 45ff.; 100f.; Deißmann, Paulus S. 37f. / [3]) S. ob. S. 11ff. / [4]) S. ob. S. 15.

Engeln ähnlich, .als Gottesgeist aber unterscheidet er sich von ihnen. Wenn die Engel πνεύματα heißen, so ist das zunächst eine rein formelle Bezeichnung ihrer Existenzweise, als einer übersinnlichen. Das Pneuma, das sie besitzen, ist vor allem der Himmelsstoff, der Gedanke an das religiöse Pneuma, die Gotteskraft, tritt ganz zurück.[1]) Bei Christus ist es umgekehrt, das Pneuma in ihm ist vor allem die heilige Gotteskraft, und es ist nur eine Folge dieses seines Wesens, wenn er zugleich auch an jener Existenzweise Anteil hat, wenn er Pneuma im Sinne von Geistwesen ist.

Und dadurch, daß er dies göttliche Pneuma besitzt, steht er nun zugleich hoch über allen anderen himmlischen Wesen. Denn der Geist gehört aufs engste zu Gott, er bezeichnet nicht nur eine himmlische Seinsweise, sondern das göttliche Wesen.[2]) Wenn Christus also diesen Geist besitzt, ja, seinem Wesen nach Geist ist, so ist damit ausgesagt, daß sein inneres Wesen göttlich ist, daß ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, daß „die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich wohnte", sich in ihm verkörpert (Kol. 2, 9, vgl. 1, 19[3]).

Und so wächst der erhöhte Christus weit hinaus über Menschen- und Engelmaß. Er ist als ὁ κύριος auch ihr Herr, er verkörpert als τὸ πνεῦμα die Fülle der Gotteskraft in sich, von der sie höchstens einen Funken besitzen. Darum ist seine Gestalt nicht nur wie die der andern Himmelswesen, wenn auch viel herrlicher und glänzender, gottähnlicher. Sondern seine Person wächst, wie die Gottes, überhaupt hinaus über ein individuelles Einzelwesen, sie sprengt die Form einer festumrissenen, individuellen Gestalt, eines Soma, in dem sie sich verkörpert, und wird zu einer Größe, die die Welt umfaßt und durchdringt.

Zwar kann auch Gott vorgestellt werden sozus. als eine individuelle Person, in menschenähnlicher Gestalt, die im Himmel thront, von den Engeln, seinem himmlischen Hof-

[1]) S. ob. S. 11ff. / [2]) S. genauer unten S. 31f. / [3]) So möchte ich σωματικῶς auffassen, von einer Verkörperung des Gottesgeistes in Christus, wie B. Weiß, Theol. S. 423f.; v. Soden z. St.; nicht = „wesenhaft", wie Ewald u. Kloepper z. St.; anders noch Haupt u. Kühl z. St.

staat, umgeben, wie ein menschlicher König auf Erden. Aber man war sich doch klar, daß dies ein Bild war, und nirgends finden wir etwa eine Beschreibung von der Gestalt, dem Aussehen Gottes, nirgends ist die Rede gar von seinem σῶμα. Beschreibungen von Engeln haben wir genug; sie können eine sichtbare Gestalt annehmen. Gottes Anblick aber geht über menschliche Fassungskraft hinaus, er hat keine bestimmte Gestalt; nur von der Doxa, dem blendenden Lichtglanz, der ihn umgibt, weiß man zu reden.

Das gilt auch von Christus, vermöge seiner Teilnahme am göttlichen Wesen. Allerdings, es gilt von ihm nicht unbeschränkt, denn er ist nicht ein rein göttliches Wesen. Er ist doch immer zugleich auch identisch mit dem Menschen Jesus, der auf Erden wandelte, und der nun in verklärter Gestalt, die aus seinem irdischen Leibe erwachsen ist, im Himmel weilt. Als solcher, als Mensch Jesus, hat er ein Soma, ähnlich der Gestalt der Engel und der Seligen; als göttliches Wesen aber sprengt er diesen beschränkten Rahmen. Das ist die Doppelseitigkeit der paulinischen Christusgestalt, die wir innerhalb unserer Arbeit nicht erklären, sondern nur voraussetzen und als auch in unserer Frage bestehend feststellen können.

B. Der gegenwärtige Christus.

I. Äußere Gegenwart.

(Volkstümliche Gemeindeanschauung).

Als der im Himmel thronende war Christus nicht von der Welt geschieden. Er konnte auf Erden erscheinen, und gerade auf diesen Erscheinungen beruhen ja die Anschauungen der Gemeinde vom Erhöhten. Gerade sie spielen für den Glauben der Urgemeinde wie des Paulus die größte Rolle, ja auf ihnen beruht jener geradezu[1]). Aber so grundlegend diese ersten Erscheinungen auch sind, sie sind nicht die einzigen

[1]) S. ob. S. 9—11.

Wirkungen Christi, die das Urchristentum kennt. Die urchristliche Frömmigkeit ist nicht von jener ungesunden, schwärmerisch überspannten Art, die von Erscheinungen, Visionen lebt, welche doch immer nur vereinzelte Erlebnisse, seltene Höhepunkte des religiösen Lebens sein können.[1]) So wiederholen sich jene Erscheinungen nicht weiter, aber trotzdem sind sie nun nicht einfach etwas Fertiges, Abgeschlossenes, das später nur noch nachwirkte, von dessen Früchten man nur noch zehrte. Sondern sie setzen sich fort in einer zwar nicht sichtbaren, aber doch realen, immer wiederholten Gegenwart Christi.[2])

a) Christi persönliche Anwesenheit (als Geistwesen).

1. Das Wann der Gegenwart: Taufe (Namensnennung) und Abendmahl.

Diese Gegenwart Christi fühlte man anscheinend vor allem bei bestimmten Gelegenheiten und Anlässen. Von diesen haben wir daher auszugehen; es sind vor allem Taufe und Abendmahl.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die äußerst schwierigen Probleme, die mit diesen urchristlichen Institutionen für uns verbunden sind, hier aufzurollen. Für uns handelt es sich um den Gedanken der Gegenwart Christi, und deshalb um die Frage, ob und wie weit diese Gegenwart sich in Taufe und Abendmahl ausspricht; alles andere kann nur so weit behandelt werden, als es der Lösung dieses Problems dient.

α) Das Abendmahl.

Für den ursprünglichen Sinn des Abendmahls ist entscheidend die Situation, aus der es erwuchs. Diese geht aus allen Berichten klar hervor, besonders aber aus dem des Lucas, den wir deshalb zugrunde legen.[3]) Jesus ist mit seinen Jüngern beim letzten Mahle zusammen, den Tod vor

[1]) So sind auch die wenigen Christusvisionen nach jenen ersten Erscheinungen zu beurteilen, wie die des Stephanus Act. 7, 55ff. (vgl. noch Act. 9, 10f.; 18, 9; 23, 11; überhaupt sind Visionen ein beliebtes Erzählungsmittel bei Lucas); ferner die in der Apoc. Joh. geschilderten, und vielleicht das Erlebnis des Paulus 2 Kor. 12, 1ff., bes. V. 8f. / [2]) Vgl. dazu Holtzmann, Theol. Bd. I S. 433. / [3]) So auch R. Seeberg S. 18ff.; Heitmüller, Abm. S. 29ff.; J. Weiß in „d. Schr. d. N. T.“

Augen; nicht wird er wieder mit ihnen zu Tische sitzen vor dem großen Mahle im Reiche Gottes (Lc. 22, 15 f., vgl. mit V. 29 f.[1]) Aber doch ist er in der Zwischenzeit nicht getrennt von ihnen, die Gemeinschaft zwischen ihm und seinen Jüngern wird auch durch den Tod nicht aufgehoben; er wird unsichtbar gegenwärtig sein bei ihrem Mahle, wenn sie das Brot brechen; sein „Leib", d. h. seine Person[2]), wird bei ihnen sein.[3])

Danach ist also der Gedanke der Gegenwart Jesu bei den Jüngern der Hauptgedanke des Abendmahls. Es ist zuzugeben, daß sein Sinn damit nicht erschöpft ist, daß noch andere Gedanken, so der des Todes Jesu und der neuen Ordnung, mitspielen, ja, z. T. von entscheidender Bedeutung sind. Wir können diese schon darum bei Seite lassen, weil sie für unser spezielles Problem nichts ausmachen; aber es scheint mir allerdings auch, daß jener Gedanke der Gegenwart Jesu der grundlegende ist, von dem daher auszugehen ist, nicht der des Todes.[4])

Diese Deutung des Abendmahls wird bestätigt durch eine Untersuchung der urchristlichen Auffassung. Deutlich ist vor allem die Beziehung auf die Wiederkunft Christi. Diese zeigt sich in der Formel Maran atha oder Marana tha — „Herr komm" oder „unser Herr komm", wie wir sie übereinstimmend 1 Kor. 16, 22 und Didache 10, 6 finden, ferner in griechischer Übersetzung *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* Apoc. Joh. 22, 20 u. 17. Besonders durch die Didache, wo sie ein Bestandteil des Abendmahlsgebetes ist, wird es klar, daß sie zur Abendmahlsliturgie gehörte. Das ist aber nicht erst in späterer Zeit, sondern schon bei Paulus und im ganzen Urchristentum

[1]) Dieses Wort steht hier, jedenfalls richtig, vor der Einsetzung, Mt. 26, 29 und Mc. 14, 25, wohl fälschlich, nachher. Das messianische Mahl der Endzeit ist ein sehr häufiger Gedanke in den Gleichnissen und Reden Jesu und dann weiter im Urchristentum, s. Mt. 5, 6; Lc. 6, 21; Mt. 8, 11 f.; 25, 1 ff.; 22, 2 ff. Par.; Apoc. 3, 20; aber auch schon im A. T. und im Judentum, s. d. Stellen b Spitta S. 269 ff. / [2]) „Leib", aram. גופא, bedeutet die ganze Person, s. R. Seeberg S. 20. / [3]) So im wesentl. B. Seeberg S. 18 ff.; Heitm., Abm. S. 32 ff.; Spitta bes. S. 276 f., 282 f.; Goetz S. 215; ferner J. Weiß a. a. O. zu Mc. u. Lc., ähnl. zu 1 Kor. 10, 16 b. Mey.; Titius a. a. O. Bd. 2 S. 266, Bd. 1 S. 156 ff.; Pfleiderer, Urchristent. Bd. 1 S. 388. / [4]) So auch Spitta S. 282 f.; Heitm., T. A. P. S. 34; J. Weiß a. a. O.; Pfleid. a. a. O.

der Fall. Dafür spricht einerseits die aramäische, liturgisch verfestigte Form des Ausdrucks schon bei Paulus, andererseits die Tatsache, daß auch nach seiner Darstellung des Abendmahls 1 Kor. 11, 23ff. bei dessen Feier der Blick gerichtet ist auf das Kommen des Herrn V. 26: ἄχρι οὗ ἔλθῃ. Auf das Abendmahl wird sich auch Apoc. 3, 20 beziehen. Wenn es hier heißt, daß der Herr vor der Tür steht und das Mahl halten will mit dem, der ihm auftut, so ist damit deutlich an das Mahl der Endzeit, aber auch wohl an das Abendmahl gedacht (vgl. 19, 9.)[1])

So bat man beim Abendmahl Jesum um sein Kommen und dachte an das Messiasmahl der Seligen im Himmel, im Gottesreich. Das beweisen die eben genannten Stellen, aber auch jene Berichte von der Einsetzung, die doch zugleich auch die Auffassung der Gemeinde wiedergeben.

Trotzdem haftete der Blick nicht nur an der Zukunft, man fühlte auch schon jetzt beim Mahle die Gegenwart Jesu. Das beweisen wiederum die Einsetzungsworte, das ist vor allem auch die Auffassung des Paulus. Der Gedanke der Gemeinschaft mit Christus ist bei ihm der beherrschende.[2]) Wenn ferner bei Johannes gerade in den Abschiedsreden Jesu der Gedanke seiner ständigen Gegenwart beherrschend im Mittelpunkt steht, so ist das ein Ersatz für die Stiftung des Abendmahls, die wir hier vermissen. Und wenn man bei diesem Mahle Jesum um sein Kommen bat, so ist damit zunächst wohl an die Parusie gedacht, aber doch zugleich auch an sein unsichtbares Kommen jetzt, zu diesem Mahle. Beide Momente sind untrennbar verbunden, wie schon in dem Abschiedsmahle Jesu selbst.[3])

β) Der Name Jesu.

Was sich sonst von dem Gedanken der Gegenwart Christi findet, das erscheint nach der urchristlichen Anschauung geknüpft an den Namen Jesu. Die Frage nach der Bedeu-

[1]) Vgl. dazu Heitm. Abm. S. 38; R. Seeberg S. 25—27; Spitta S. 277f., 320—323. / [2]) So Heitm., T. A. P. S. 27, 32; S. Weiß u. Schmiedel z. St., genauer s. unt. S. 51ff. / [3]) Vgl. dazu R. Seeb. S. 25—27; Heitm., Abm. S. 48f; T. A. P. S. 25—27, 30f.; Spitta S. 311ff., 320—323; vgl. auch z. Ev. Joh. S. 187ff. u. 279f.

tung des Namens Jesu ist in letzter Zeit mehrfach behandelt worden[1]). Ein Vergleich dieser Arbeiten zeigt, daß die Frage noch keineswegs geklärt ist; die Anschauungen stehen sich schroff gegenüber, unausgeglichen und dem Anschein nach unausgleichbar[2]). Eine volle Lösung kann auch bei diesem Problem selbstverständlich von uns nicht gegeben werden, auch hier werden wir uns auf die Frage der Gegenwart Christi zu beschränken haben. Aber gerade die Lösung dieses Problems wird auch wenigstens die eine Seite der Namensfrage klarstellen.

Jedenfalls ist das klar, daß der Name für das antike Empfinden weit mehr bedeutet als für die moderne Auffassung, daß er mehr ist als ein „bloßer Name", mehr als „Schall und Rauch"[3]). „Der Name repräsentiert seinen Träger"[4]), er steht „in innigster realer Beziehung zu dem Wesen und der Macht seines Trägers"[5]). Worin dieser Zusammenhang begründet und wie er gedacht ist, darauf können wir hier nicht näher eingehen[6]). Jedenfalls tritt der Name dadurch in eine seltsame Doppelstellung zu seinem Träger; einerseits gibt er dessen Wesen, seine Person wieder, andererseits steht er doch als eine selbständige Größe neben ihm[7]).

So ist es verständlich, daß man immer, wenn man den Namen nannte, die bezeichnete Person irgendwie gegenwärtig dachte. Dieser Gedanke gewinnt nun besondere Wichtigkeit bei dem Namen der Gottheit. „Der Name zwingt den Träger herbei .... So bewirkt auch beim gottesdienstlichen Rufen der Name die Präsenz des Numen[8]). Wenn der Name der Gottheit genannt wird, so ist also diese mit ihrer Person und ihrem Wesen, ihrer Macht und ihren Kräften irgendwie gegenwärtig. Diese Anschauung ist überall in der Welt verbreitet[9]), sie findet sich auch im A. T., im Judentum wie im Urchristentum[10]).

[1]) Vgl. auß. d. gen. Spezialliteratur noch A. Seeberg, Didache S 74ff. / [2]) So bes. Heitmüller u. A. Seeberg. / [3]) So auch Heitm. I. N. J. S. 154. / [4]) So Cremer, Wörterb. Art. ὄνομα, ihm schließen sich an Böhmer S. 35f. Anm.; Giesebrecht S. 58f., 88, 94; Heitm. a eb. gen. O. / [5]) Heitm. ebenda u. S. 248f. / [6]) Vgl. dazu d. genannte Literatur, / [7]) Giesebr., bes. S. 91—94; Heitm. S. 160ff. / [8]) Giesebr. Zusammenfassung S. 90, vgl. S. 96f., 121ff. u. a.; ähnl. Heitm. S. 169f., 154f. Zusammenfassung. / [9]) S. Giesebr. bes. S. 71f., 81ff.; Heitm.

Was sonst im allgemeinen für den Namen der Gottheit gilt, das hat das Urchristentum übertragen auf den Namen Jesu[1]). Auch Jesus ist da, wo man seinen Namen nennt. Das wird ausdrücklich ausgesprochen Mt. 18, 20[2]), und auch Mt. 28, 20 wird die Gegenwart Jesu mit der vorher V. 19 erwähnten Nennung seines Namens zusammenhängen. Das geht aber weiter auch klar hervor aus den Wirkungen, die man diesem Namen zuschreibt. Es sind dieselben, die man im Judentum und sonst vom Aussprechen des göttlichen Namens erwartet. Der Name Jesu tut Wunder, er bewirkt Heilungen (Act. 3, 6, 15 f.; 4, 7. 10. 12 (?), 30; 9, 34[3]); Mt. 7, 22; Jac. 5, 14 f.) und vertreibt Dämonen (Act. 16, 18; 19, 13; Lc. 10, 17; Mc. 9, 38 f. Par.; Mt. 7, 22; vgl. Mc. 16, 17). Daß hier Jesus beim Aussprechen seines Namens real gegenwärtig gedacht wird, ist an der Mehrzahl der Stellen deutlich erkennbar. Wenn Act. 3, 6 zum Lahmen gesagt wird: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει* (vgl. 4, 7), so heißt es V. 16, daß der Name selbst ihn gesund gemacht habe, vgl. 4, 10. Und wenn hier der Name selbst, nach 4, 30 aber Gott durch den Namen Jesu Wunder tut, so heilt nach 9, 34 Jesus Christus selbst, dessen Name hier genannt wird, einen Kranken[4]). Nach Lc. 10, 17—19 sind die Dämonenaustreibungen, die die Jünger im Namen Jesu vollziehen, eine Folge davon, daß Jesus selbst ihnen Macht gegeben hat *ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ*. Und Jac. 5, 14 f. ist als Folge der Ölsalbung im Namen des Herrn angegeben: *καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος*[5]). Überall hier ist es also die Person Jesu selbst, die hinter seinem Namen steht, von der die Kräfte ausgehen, die den Namen wirksam machen; überall ist in seinem Namen er selber gegenwärtig mit seiner Kraft[6]). Und insofern hat Böhmer recht mit seiner Behauptung (S. 40): „In dem *ὄνομα* war die reale Gegenwart des Herrn gegeben und seine eigenste Person gemeint".

---

bes. S. 206 f. / [10]) Vgl. auß. d. ob. Stellen noch Böhmer, der die Identität des Namens mit dem Wesen, der Person übertreibend betont, bes. S. 28, 29 unt. ff., 32 ff. u. a. / [1]) So Heitm. S. 248 f. / [2]) Vgl. Heitm. I. N. J. S. 114. / [3]) In cod. D. noch 9, 17, 40; 14, 10; 6, 8 nach Heitm. S. 232. / [4]) Ähnlich wohl 14, 3, wenn *ὁ κύριος* hier Christus ist. / [5]) *ὁ κύρ.* hier nach dem ganzen Zusammenhang wohl Jesus, nicht Gott. Vgl. zu all diesen Stellen Heitm. S. 232 f., 235. / [6]) Vgl. auch Heitm. S. 248 f.

Ähnlich ist die Verwendung und Bedeutung des Namens Jesu bei der Taufe[1]). Aber unsere bisherige Darstellung kann allerdings nur dann Anspruch auf Richtigkeit machen, wenn die Formeln *ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα* wirklich bedeuten „unter Nennung des Namens". Doch das hat Heitmüller wenigstens für die beiden ersten wohl endgültig nachgewiesen[2]), und hat für *εἰς τὸ ὄνομα* festgestellt, daß hier diese Bedeutung wenigstens mitspielt.[3]) Damit ist die entgegenstehende Erklärung Böhmers, daß *ἐν τῷ ὀνόματι* und *ἐπὶ τῷ ὀν.*, wie das ihnen entsprechende alttestamentliche בְּשֵׁם, bedeuteten „in Berührung mit", „in Begleitung von einer Person", „in ihrer Gemeinschaft"[4]), zugleich abgelehnt. So gewiß das aber als Erklärung des grammatischen Wortsinns falsch ist, so gewiß besteht doch der Gedanke, den Böhmer hier ausspricht, voll zu Recht. Wo der Name genannt wird, da ist auch die Person gegenwärtig, und die Namensnennung hat den Zweck, sie herbeizurufen, in Berührung mit ihr zu bringen. Das erkennt auch Heitmüller an[5]). Nicht um den Namen an sich handelt es sich, sondern um den ausgesprochenen Namen, das betont Heitmüller mit Recht; aber in diesem genannten Namen steckt wirklich die Person irgendwie darin, ist gegenwärtig, das führt Böhmer[6]), wenn auch übertreibend, doch deutlicher durch als Heitmüller, bei welchem Gebrauch und Wirksamkeit des Namens einseitig im Vordergrunde stehen.

Von diesen beiden verschiedenen Erklärungen weicht wiederum völlig ab die von A. Seeberg[7]). Er geht aus von dem Vorhandensein eines Lehrstücks über Gott im Judentum. Wenn man vom Namen Gottes redete, so dachte man dabei nicht jedesmal an einen bestimmten Eigennamen, sondern an dieses Lehrstück über Gott. „Man dachte bei dem Namen Gottes an das, was es um Gott ist, an die mit dem Lehrstück gegebene Bestimmtheit Gottes oder an Gott in dieser Bestimmtheit" (S. 77 f.). Ebenso gab es nun im Urchristentum

[1]) S. genauer unt. S. 44 ff. / [2]) S. 9 ff, f. d. N. T. S. 52 ff.; f. d. Taufe s. S. 88 ff. / [3]) S. 94 ff., f. d. N. T. S. 113 ff., Zusfassg. S. 127. / [4]) S. 43, 48, 53 ff. / [5]) I. N. J. S. 154 f. u. 248 f., s. ob. S. 77 f. / [6]) S. d. St. ob. S. 77—80. / [7]) Didache S. 74 ff., vgl. noch Taufe S. 14 f. u. Ch. P. W. S. 15 f.

aber auch ein Lehrstück über Christus, und so ist auch mit dem Namen Christi dies Lehrstück gemeint. Beim „Namen Jesu" denken die neutestamentlichen Autoren nicht an einen Eigennamen, sondern an das, was dem christlichen Glauben über Christus feststand, oder an Christus in der Bestimmtheit der Glaubensformel.[1])

Diese Deutung scheint auf den ersten Blick völlig unvereinbar zu sein mit der Heitmüllers. Doch dieser Widerspruch ist nur scheinbar; bei näherer Betrachtung löst er sich auf, und beide Deutungen ergänzen einander in willkommener Weise. Es sind dieselben Beispiele für die Verwendung des Gottes- und Jesusnamens, die beide heranziehen, dieselben Wirkungen, die beide davon ableiten, nämlich vor allem Heilungen und Dämonenaustreibungen (Exorzitation)[2]). Nur daß Heitm. dabei an die Nennung des Eigennamens, Seeb. an die Rezitation der Glaubensformel denkt[3]). Leider ist im Rahmen dieser Arbeit eine genauere Nachprüfung des Materials nicht möglich; aber eine Betrachtung der von beiden angeführten Stellen führt doch augenscheinlich zu dem Resultat, daß beide Recht haben. Sowohl der Eigenname Gottes oder Jesu, als auch eine Glaubensformel über Gott oder Jesus wurden angewandt. Und wie man beides neben einander gebrauchen konnte, das wird deutlich, wenn man sich die Bedeutung des Eigennamens nach der Zeitanschauung, und wenn man sich den Sinn einer solchen Glaubensformel klar macht. Der Eigenname war doch für den Glauben der Zeit nichts zufälliges, sondern er sprach das Wesen der Person aus[4]); und die Glaubensformel, wie A. Seeberg sie, m. E. im ganzen zutreffend, rekonstruiert hat[5]), soll doch das Wesen Gottes bezw. Jesu näher bezeichnen[6]). So ist die Glaubensformel eigentlich nur eine nähere Ausführung ihres Wesens, wie es schon in ihrem Namen lag[7]), und der Eigenname andererseits kann als Zusammenfassung, als Extrakt der

[1]) S. 79, vgl. Taufe S. 15 ob. / [2]) S. b. Heitm. bes. S. 137 ff., 155, 224 ff., 242 f. / [3]) Doch auch nach Heitm. kommen längere Formen vor S. 59 f., in späterer Zeit bildet sich sogar eine Exorzitationsformel aus, die mit dem Taufsymbol in Beziehung steht S. 250—252, 334—336. [4]) S. ob. S. 44 ff. / [5]) S. bes. Katech. S. 58 ff., Did. S. 5 ff. u. 78 ff, Ch. P. W. S. 3 ff. / [6]) So A. Seeberg. Did. a. d. gen. Orten u. Taufe S. 14, s. folg. S. / [7]) Ähnlich schon Heitm. a. d. gen. Stellen.

Glaubensformel gelten[1]). Dadurch verliert die Frage, an welchen der dort genannten Stellen ein einzelner Name, und wo die Glaubensformel gemeint ist, bedeutend an Interesse und kann, wenigstens für die Lösung unseres Problems, dahingestellt bleiben: Beides ist im Grunde gleichbedeutend, und es hing wohl wesentlich von den Umständen ab, ob man die längere oder die kürzere Form gebrauchte. Dieser Ausgleich ist auch von A. Seeberg schon angedeutet, wenn er[2]) die Grundbedeutung von „Name" ausdrücklich festhält: „Man verstand damals unter dem Namen dasselbe, was man heute darunter versteht, und wie heute verknüpfte sich mit dem Namen ein Vorstellungsbild der damit bezeichneten Person. Nur darin zeigte sich eine Eigentümlichkeit des damaligen Wortgebrauchs, daß mit dem Namen Christi die Vorstellung von den bestimmten Heilstatsachen unlösbar verbunden war.

γ) Die Taufe.

Der Name Jesu wurde sicherlich auch bei der Taufe genannt, das wird durch die Ausdrücke *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι* X. Ἰ. (Act. 10, 48, vgl. auch 1 Kor. 6, 11), *βαπτ. ἐπὶ τῷ ὀν.* Ἰ. X. (Act. 2, 38) und *βαπτ. εἰς τὸ ὄνομα* Ἰ. X. (Act. 8, 16; 19, 5; vgl. 1 Kor 1, 13—13 u. Mt. 28, 19), vgl. noch mit Act. 22, 16 u. Jac. 2, 7 (*τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ, ὑμᾶς*) zweifellos bewiesen[3]). Und es ist Heitmüller zuzustimmen, wenn er sagt (S. 268): „Die feierliche Nennung des Namens Jesu bei der Taufe ist nicht nur eine sinnbildliche Form, ... sondern ist mit realen, mystischen, geheimnisvollen Wirkungen verbunden gedacht; die Wirkungen aber müssen mutatis mutandis ähnlich sein wie die, die sonst dem Gebrauch dieses Namens zugeschrieben werden." Dann aber ist es klar, daß auch hier, wie dort, der Hauptgedanke der der Gegenwart Jesu ist.

Gerade bei der Taufe aber handelt es sich nicht um einen bloßen Eigennamen, sondern um eine Glaubensformel, um ein Taufbekenntnis; das hat A. Seeberg im ganzen überzeugend nachgewiesen[4]), mag man auch über die genaue

[1]) So auch A. Seeb., Did. S. 81. / [2]) Taufe S. 14. / [3]) S. Heitm. I. N. J. S. 88 ff., 115 ff. / [4]) Did. S. 80 f. u. Katech. S. 176 ff., vgl. Taufe S. 13 ff., bes. S. 15, u. Chr. P. W. S. 15 f.

Feststellung seines Inhalts im einzelnen skeptischer denken als er. Wenn also nun unter Nennung des Namens Jesu getauft wurde, so wurde damit Bezug genommen auf das, was soeben im Bekenntnis von Jesu ausgesagt war. Ob nun deshalb *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀν., εἰς τὸ ὄν.* bedeutet „taufen im Namen, auf Grund des Namens, im Hinblick auf den Namen" („Name" im Sinne von Bekenntnisformel), wie Seeb. meint[1]), erscheint mir allerdings angesichts der von Heitm. beigebrachten sprachlichen Parallelen[2]) zweifelhaft; der Gedanke, der in jener Übersetzung zum Ausdruck kommt, gibt trotzdem den Sinn der Handlung zweifellos richtig wieder.

Die Namensnennung bei der Taufe geht aber nun noch über den sonstigen Gebrauch des Namens hinaus. Das spricht sich nach Heitmüller vor allem aus in der Formel *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα.* Durch eine eingehende Untersuchung des hellenistischen Sprachgebrauchs[3]) kommt er zu dem Resultat (S. 127): „Die Phrasen *βαπτίζειν ἐν* und *ἐπί τῷ ὀν·* bieten eine Beschreibung des Vorgangs der Taufe: sie besagen, daß das Taufen sich vollzieht unter Nennung des Namens Jesu. *Βαπτίζ. εἰς τὸ ὄν.* dagegen gibt einen (den) Zweck und einen (den) Erfolg des Taufens an: es besagt, daß der Täufling in das Verhältnis der Zugehörigkeit, des Eigentums zu Jesu tritt".

Diese Verwendung des Namens findet sich aber nicht nur im Hellenismus, sondern auch im A. T. und im Judentum. Den Namen eines Menschen nennen oder ausrufen über eine Sache oder Person, heißt, diese zum Eigentum jenes Menschen erklären. Besonders häufig ist es der Name Jahves, der so verwendet wird, und wenn es heißt „der Name Jahves ist genannt über Israel, über dem Tempel", so bedeutet das: Israel, der Tempel ist Jahves Eigentum[4]). Der Zusammenhang dieses Gedankens mit dem ganzen Namenglauben ist nicht schwer zu erkennen. Kann schon die Nennung eines menschlichen Namens die Bedeutung der Zueignung haben,

[1]) Did. S. 80f., Taufe S. 15. / [2]) S. ob. S. 40f. / [3]) I. N. J. S. 100ff., vgl. auch Deißmann, Bibelstndien S. 143ff., neue Bibelstud: S. 24ff. / [4]) Stellen s. Giesebrecht S. 21f., Heitm., I. N. J. S. 171—176.

so noch viel mehr die des göttlichen. Jede Nennung der Gottheit zieht diese herbei, und die göttliche Gegenwart ist, als die eines übermenschlichen Wesens, immer eine übermächtige, beherrschende. Wer den göttlichen Namen gebraucht, tritt „in den Bereich, in die Machtsphäre, Wirkungssphäre der Gottheit“ [1]). Und so konnte jene bestimmte Art der Namensnennung geradezu den Sinn der Zueignung haben [2]). Dem entspricht die Verwendung des Namens Jesu bei der Taufe; er wird über den Täufling gesprochen, bezw. über den Täufling angerufen Jac. 2, 7, vgl. auch Act. 22, 16. Daß aber diese Namensnennung ebenfalls die Bedeutung der Zueignung hat und daß dieser Sinn sich vor allem ausspricht in der Formel *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνεμα*, das wird ganz klar durch die Äußerungen des Paulus.

Wenn Paulus 1 Kor. 1, 12 ff. hypothetisch von einem Taufen *εἰς τὸ ὄν. Παύλου* redet, so ist es ganz klar, daß er ein Taufen *εἰς τὸ ὄν. Χριστοῦ* kannte, und daß er nach der Analogie dieses, ihm wie seinen Lesers geläufigen Ausdrucks jenen ungewöhnlichen gebildet hat. Und wenn er annimmt, daß jene Taufe eine Zugehörigkeit zu Paulus vermitteln würde, so setzt er dabei offenbar voraus, daß die Taufe *εἰς τὸ ὄν. Χριστοῦ* den Menschen zum Eigentum Christi macht. Wie ein auf den Namen des Paulus Getaufter sagen könnte *ἐγὼ Παύλου*, so gilt es von allen auf den Namen Christi Getauften *ἐγὼ Χριστοῦ* [3]).

Im selben Sinne, wie Paulus hier von einem Taufen *εἰς τὸ ὄν. Παύλου* redet, spricht er offenbar 1 Kor. 10, 2 von einem Taufen *εἰς τὸν Μωϊσῆν*. Auch hier handelt es sich um eine Zugehörigkeit zu Moses [4]). So könnte statt dessen auch *εἰς τὸ ὄν. Μωϋσέως* stehen, ebensogut aber auch umgekehrt c. 1, 13 u. 15 *εἰς Παῦλον* [5]). *Βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. τινος* und *εἰς τινα* ist offenbar gleichbedeutend. Und so wird auch das *βαπτίζειν εἰς* X. (I.) Rm. 6, 3; Gl. 3, 27, wenigstens zunächst, einfach synonym sein zu *βαπτ. εἰς τὸ ὀν. Ἰ. Χριστοῦ* [6]).

[1]) Heitm. S. 170. / [2]) Ebda. S. 175. / [3]) Vgl. Schmiedel, Bachm., J. Weiß b. May., Kühl z, St.; ferner Heitm., I. N. J. S. 115 ff. / [4]) So alle Komm.; die strittige Frage, welcher Art diese Zugehörigkeit ist, interessiert uns hier nicht. / [5]) So Schmiedel zu 1. 13 ff, dageg. J. Weiß zu 10, 2. / [6]) Allerdings hat Paulus ihm dann noch einen tieferen, mystischen Sinn gegeben, s. unt. Teil D.

Das wird bestätigt durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch, wo in vielen Wendungen Jahve und der Name Jahves synonym gebraucht werden [1]).

Die Erklärung dieses Sprachgebrauchs liegt aber offenbar darin, daß ja tatsächlich Name und Person in gewisser Beziehung sich decken. Der Name bezeichnet die Person, ist deren Repräsentant, darum kann in bestimmten Wendungen das eine für das andere eintreten [2]). Das gilt auch für unsere Wendung: Die Nennung des Namens Jesu bei der Taufe bringt den Täufling in ein Eigentumsverhältnis zu der Person Jesu, das Taufen „inbezug auf den Namen Jesu Christi" ist zugleich ein Taufen „inbezug auf Jesus Christus".

Dieser Name aber ist ja gerade bei der Taufe nicht nur der Eigenname Jesu, sondern dieser Eigenname ist erweitert zur Glaubensformel. Die Namensnennung brachte also den Täufling in Beziehung zu dem Jesus, dessen Wesen soeben in der Formel ausgesprochen war [3]); er wurde dadurch zum Eigentum dessen erklärt, den er im Glauben ergriffen, zu dem er sich soeben als zu dem Herrn und Messias bekannt hatte.

Deshalb aber war diese Zugehörigkeit zu Jesus Christus keine äußerliche, magische; sie ist nicht nur herbeigeführt durch das zauberhafte Mittel der Namensnennung. Heitmüller allerdings kommt zu dem Schluß: „In Wirklichkeit steht der christliche Namenglaube prinzipiell auf derselben Linie mit dem jüdischen und heidnischen" (S. 253); auch hier müssen wir „die Kategorien Aberglaube und Magie anwenden" (S. 252 vgl. S. 254). Das ist nicht richtig, weder inbezug auf die Taufe, noch inbezug auf den urchristlichen Gebrauch des Namens überhaupt. Es ist uns leider nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit näher darauf einzugehen; die Hauptgesichtspunkte aber möchte ich doch kurz hervorheben.

Vor allem ist es nirgends die bloße Namensnennung als

[1]) Vgl. d. Beispiele bei Böhmer S. 44f., 41, 54f.' der allerdings zu weitgehende Schlüsse daraus zieht. Diese lehnt Giesebrecht S. 134 ff. zwar ab, erkennt aber jene Synonymität gleichwohl mit Recht an, S. 57. u. S. 137. / [2]) S. Böhmer S. 29f. — Rendtorff S. 7f. zitiert Act. 1, 15; Apoc. 3, 4; 11, 13. — Feine, Theol. S. 212. / [3]) S. A. Seeb. a. d. ob. S 44. gen. Stellen.

solche, die wirkt. Der Name ist hier kein zauberhaftes Mittel, das den Genannten herbeizwingt. Dieser Gedanke ist ausgeschlossen durch die religiöse Stellung, die Christus wie Gott einnimmt. Denn beide stehen hoch über dem Menschen, darum können sie nicht einfach herbeizitiert werden, um den Zwecken des Menschen zu dienen. Schon im A. T. erfolgt vielmehr die Namensnennung Jahves in der Form der Anrufung, des Gebetes, und seine Gegenwart ist eine freiwillige, ist Gebetserhörung[1]).

So tut es auch bei Jesus die bloße Namensnennung nicht; sie ist nur wirksam, wenn die innere Beziehung zu ihm, der Glaube an ihn, da ist; dafür bringt Act. 19, 13ff. ein drastisches Beispiel. Auch nach Mc. 9, 38ff. Par. setzt Jesus voraus, daß, wer seinen Namen gebraucht, in einer gewissen inneren Beziehung zu ihm steht; ja, wo diese fehlt, sind auch etwaige wirkliche Wundertaten in seinem Namen wertlos (Mt. 7, 22f. . .) „Auf Grund des Glaubens an seinen Namen" ist der Lahme gesund geworden (Act. 3, 16, vgl. auch Jac. 5, 15), wie schon nach den Berichten der Evangelien der Glaube es ist, durch den die Heilungen Jesu vermittelt werden (Mt. 8, 10. 13 Par.; 9, 2. 22. 28f. Par.; 15, 28; Mc. 5, 36; 6, 6 Par.; 9, 23f. 10, 52; Lc. 8, 50; 17, 19). Dieser Glaube ist doch nicht zu verwechseln mit dem Glauben an die Wirkungskraft einer Zauberformel, wie Heitmüller es tut[2]); es liegt doch immer ein Vertrauen zu Jesus, ein Eindruck von seiner Persönlichkeit, kurz eine persönliche Beziehung zu ihm, ja, ein Stück von religiösem Glauben an ihn darin. Nicht der Name als solcher wirkt, sondern die Person Jesu, die dahinter steht, und zu der der Mensch in Beziehung tritt; und diese Person kommt nicht nur äußerlich, magisch dem Menschen nahe, durch die Namensformel, sondern innerlich, religiös durch den Glauben.

Dem entspricht auch die Art, wie der Name gebraucht wird; es geschieht in der Form des Gebetes, der Anrufung des Herrn. So ist Mt. 18, 20 wohl zu verstehen. *Ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* ist das Charakteristikum der Christen (Act. 9, 14. 21; 22, 16; 1 Kor. 1, 2; 2 Tm. 2, 22;

[1]) Das gilt auch Giesebrecht S. 95ff., bes. S. 98f., im Anschluß an Tiele zu. / [2]) I. N. J. S. 254.

vgl. Act. 2, 21; 7, 59 f. [1]), dieses ἐπικαλεῖσθαι findet auch bei den Wundern statt (Jac. 5, 14) wie bei der Taufe (Act. 22, 16; Rm. 10, 12—14) [2]). Und wenn dieser Ausdruck uns auch in diesem Zusammenhang relativ selten begegnet, die Sache ist überall vorhanden. Diese Epiklese ist keine Zauberformel, sondern ein Gebet [3]). Und wenn dieses Gebet anscheinend meist nur eine kurze Formel, keine lange Anrufung ist, so spricht sich eben darin das Bewußtsein der Nähe des Herrn, die Gewißheit der Erhörung aus Weil die Apostel sich bewußt sind, in der Vollmacht Jesu zu handeln, weil sie an Jesus glauben, darum genügt ein kurzes Wort, das diese Gewißheit ausspricht. Denn wer des göttlichen Beistandes gewiß ist, bedarf keiner wortreichen Gebete. Wo es aber auf ein deutliches Bekenntnis dieses Glaubens ankam, wie bei der Taufe, da war auch eine längere, ausgeführte Glaubensformel am Platze.

So ist der Glaube an Jesus die Voraussetzung für den Gebrauch seines Namens. Diesen durchgreifenden inhaltlichen Unterschied übersieht Heitmüller gegenüber der formellen Übereinstimmung mit Zauberei und Magie [4]). Und weil er diesen religiösen Gesichtspunkt nicht genügend beachtet, darum ist sein Endurteil über die urchristlichen Verwendung des Jesusnamens schief. Er ist hier der Gefahr der religionsgeschichtlichen Forschung unterlegen, nur das Gleiche in den verglichenen Erscheinungen zu sehen (das auch wir nicht leugnen, und das wir überall herauszustellen versucht haben), und gegen die grundlegenden religiösen Unterschiede blind zu werden.

2. Das Wie der Gegenwart.

α) Ihre Realität (Gegenwart des Erhöhten).

Diese Gegenwart Christi ist nun ganz real und konkret

[1]) Stellen nach A. Seeb., Did. S 80. / [2]) Dafür, daß diese Stelle sich auf die Taufe bezieht, vgl. A. Seeberg Katechism. S. 187. / [3]) Der Nachweis Heitmüllers I. N. J. S. 212 f., daß ἐπιπαλεῖσθαι im Hellenismus den magischen Gebrauch des Namens bezeichnet, beweist nicht dasselbe für das Urchristentum, wie er S. 249 f. u. 254 f. meint. In seiner neuesten Schrift (T. A. U., s. ob. b d. Lit.) gibt er zu, „bei religiös höher Stehenden, wie etwa Paulus, Johannes u. a.", könne diese Nennung „als ein zusammengezogenes Gebet, als eine kurze Anrufung Jesu verstanden worden sein". / [4]) I. N. J. S. 254 f., auch 257 ff. beim Gebet im Namen Jesu.

zu fassen, als Gegenwart seines verklärten Leibes. Das tritt, klarer noch als bei der Taufe und der Namensnennung, hervor beim Abendmahl: von ihm wollen wir deshalb ausgehen.

Wenn wir den Sinn der Stiftung Jesu oben richtig dargestellt haben, als die Verheißung seiner Gegenwart, so mußte Jesus diese notwendig denken als eine Gegenwart seiner verklärten Person. Dieser Gedanke liegt keineswegs außerhalb des Gesichtskreises Jesu. Wenn er seine Auferstehung erwartet hat (und daran zu zweifeln liegt m. E. kein stichhaltiger Grund vor), so mußte er sich seine Existenz in der Zwischenzeit wesentlich so denken, wie die Urgemeinde und wie Paulus es tat. Er dachte also an ein Fortleben in himmlischer Lichtgestalt bei Gott; dann aber war es gleichfalls für ihn keine unmögliche Vorstellung, daß er nun, in seiner pneumatischen Seinsweise, auch bei seinen Jüngern auf Erden sein konnte. Und wenn Jesus von seiner Gegenwart redete, wie er es hier doch offenbar tut, so mußte er sich diese real vorstellen, entsprechend jenen Zeitanschauungen. Das ist eigentlich selbstverständlich, wenn man erst überhaupt eingesehen hat, daß alle solche Äußerungen nicht zu verstehen sind nach dem Maßstab dessen, was uns vorstellbar und erklärlich erscheint, vor allem nicht dessen, was wir Jesus zutrauen möchten, sondern nach den Vorstellungen der Zeit, die Jesus, wie sonst, so auch hier zweifellos geteilt hat. Dann werden wir nicht mehr glauben, ihm den Gedanken seiner realen Gegenwart bei seinen Jüngern absprechen zu müssen und ihm nur den einer geistigen Gemeinschaft zuschreiben zu dürfen[1]). Ja, wir werden ihm sogar den Gedanken einer Gegenwart seines verklärten Leibes zuschreiben müssen; das liegt in den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, die doch wohl mit das Sicherste sind, was wir von der Einsetzung Jesu wissen. Mag *σῶμα* auch unser „Person" ersetzen,[2]) so bezeichnet es doch jedenfalls den ganzen Menschen, Leib und Seele. Eine rein „geistige"

[1]) So Heitm., Abm. S. 32ff.; Bousset zu 1 Kor. 10, 16ff., Schmiedel zu 1 Kor. 11, 24; auch Götz S. 215 und J. Weiß zu Mc. und Lc. und b. Mey. zu 1 Kor. 10, 16 reden nur von dieser.

[2]) s. ob. S. 38.

Gegenwart seiner verklärten Person, schon an sich undenkbar, ist durch dies Wort völlig ausgeschlossen.

Wie viel oder wie wenig man aber auch Jesus von diesen Gedanken zuzuschreiben geneigt sein mag, das wird man doch bei aller Skepsis zugeben müssen, daß diese Gedanken im Urchristentum vorhanden sind, und daß sie von Paulus nicht nur selber vertreten, sondern als allgemein christlich vorausgesetzt werden. Denn als Zeugnis für die Anschauung der Urgemeinde und des Paulus müssen jene Berichte der Evangelien und des Paulus doch mindestens gelten, selbst wenn man glauben wollte, sie wenigstens z. T. Jesus selbst absprechen zu müssen.

Dieser Glaube lebt in der uralten Abendmahlsbitte Maranatha[1]). Wenn hier das Kommen Jesu am Weltende und das zum Abendmahle in einen Gedanken zusammenfließt, so dachte man sich jedenfalls die jetzige Gegenwart Christi, wenn sie auch unsichtbar war, nicht weniger real als die zukünftige beim großen Messiasmahl. Dafür sind beweisend vor allem auch die beiden Worte Mt. 18, 19f. und 28, 20. Wo zwei oder drei versammelt sind *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, da will Jesus mitten unter ihnen sein. Und am Schluß verheißt er ihnen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Mögen diese Worte auch so nicht von Jesus gesprochen worden sein, jedenfalls sind sie in seinem Sinne, denn sie entsprechen seiner Stiftung des Abendmahls. Sie sind der Reflex der Abendmahlsworte und zeigen, wie die Gemeinde diese aufgefaßt hat, als Verheißung seiner Gegenwart. Und die Gegenwart Jesu, von der sie reden, ist jedenfalls die, welche man im Abendmahl erlebte. Konkreter, plastischer aber kann sie nicht wohl ausgesprochen werden, als es hier geschieht, und keine spiritualisierende Umdeutung ist da am Platze.

Das ist vor allem auch die Anschauung des Paulus. Jesus ist real gegenwärtig, so real, wie die Dämonen bei den Opfermahlzeiten zugegen sind (1 Kor. 10, 16 ff.[2]). Wer zu-

[1]) S. ob. S. 37—39. / [2]) Vgl. dazu die religionsgeschichtlichen Parallelen bes. b. Lietzm. z. St.; Heitm., T. A. P. S. 40f., Abm. S. 43ff.; z. Gedanken weiter Bouss. z. St.; Spitta S. 311ff.; Holtzm., Th. S. 293; Feine, Theol. S. 497ff.

gleich am Götzen- und am Herrenmahl teilnimmt, der vergeht sich an dem Herrn, der dabei anwesend ist 10, 21 f.

Ganz konkret denkt also Paulus diese Gegenwart; nicht nur „geistig" ist Christus da, sondern direkt leiblich. Nicht nur Brot und Wein ist da, sondern wirklich, entsprechend den Einsetzungsworten (11, 24 f.), Leib und Blut Christi; wer das unwürdig ißt und trinkt, versündigt sich an dem gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn und ißt und trinkt sich dadurch ein Gericht, *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*, d. h. weil er nicht bedenkt, daß es keine gewöhnliche Speise, sondern der Leib des Herrn ist 11, 27 ff.[1]). Und auch nach 10, 16 ist das Abendmahl nicht nur *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* (siehe c. 1, 9), sondern *κοινωνία τοῦ σώματος* und *τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*. Die Frage, ob *κοινωνία* hier „Teilhaben" oder „Mitteilung" bedeutet, ist für uns belanglos. Jedenfalls handelt es sich nicht darum, daß Leib und Blut nur Symbole der Gemeinschaft sind[2]), denn das sind vielmehr Brot und Wein, sondern Leib und Blut sind tatsächlich da. Inwiefern das von dem Blut gilt, ist eine schwierige, wohl nicht völlig lösbare Frage; Paulus war hier durch die Einsetzungsworte gebunden[3]).

Damit ist nun aber zunächst nicht der gekreuzigte[4]), obwohl dieser dadurch nicht ausgeschlossen wird (s. unt.), sondern der verklärte Leib Christi gemeint[5]). Das wird besonders klar durch c. 10, 3 f. Hier bezeichnet Paulus zwar zunächst das Wasser und das Manna, das die Israeliten in der Wüste empfingen, als pneumatische Speise und pneumatischen Trank. Aber es ist ganz klar, daß er dies aus dem Wesen des Abendmahls schließt, dessen alttestamentliche Vorbilder er dort findet, daß also vom Abendmahl dasselbe gilt. Der Gedanke ist nun wohl, wenigstens zunächst, nicht der, daß der Geist, das Pneuma selbst hier die Speise und der Trank ist[6]). Sondern es ist eine Speise und ein Trank gemeint, der vom Himmel stammt und aus himmlischem

---

[1]) So J. Weiß, Bousset, Lietzm. z. St.; Feine, Theol. S. 496 f., Heitm., T. A. P. S. 30; dageg. Schmiedel. / [2]) So Dobschütz, Sakr. u. Symbol im Urchristent., Stud. u. Krit. 05 S. 12, Schmiedel z. St. / [3]) S. dazu Feine, Theol. S. 498. / [4]) So B. Weiß, Theol. S. 335. / [5]) So Bousset z. St.; Heitmüller, T. A. P. S. 27, 32; Feine, Theol. S. 498. / [6]) Doch vgl. unt. S. 167

Stoffe besteht[1]). Und wie das Wasser in der Wüste darum pneumatisch war, weil es von Christus ausging, so auch das Abendmahl, weil der Mensch hier den pneumatischen Leib des erhöhten Christus empfängt[2]).

Das ist schon dadurch gefordert, daß es sich für Paulus wie für das ganze Urchristentum um eine reale Gemeinschaft mit Christus handelt, nicht nur um eine „ideelle". Eine solche aber ist nur möglich mit dem auferstandenen, erhöhten Herrn, nur der kann real gegenwärtig sein; der gekreuzigte, getötete kann es nur, sofern er wieder lebendig geworden ist. Und so ist allerdings auch der für die Gläubigen dahingegebene Leib da (11, 24ff.), aber doch nur, weil und sofern er eben mit dem verklärten identisch ist[3]). Und wenn schließlich 10, 16f. aus der κοινωνία τοῦ σώματος gefolgert wird, daß auch die Christen ἓν σῶμα werden, so ist auch dort die reale Gegenwart des Leibes Christi vorausgesetzt[4]).

Diese Gegenwart von Leib und Blut aber denkt nun Paulus nicht nur als äußere Anwesenheit, sondern er denkt an ein Genießen; Leib und Blut sind Speise und Trank (1 Kor. 10, 3f. 16ff.; 11, 23ff., bes. V. 27—29.) Und es fragt sich nun, ob auch das schon der Gedanke Jesu war. Man ist heute ziemlich einig darin, das abzulehnen. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß dies der nächstliegende Sinn der Einsetzungsworte ist: „Dies (nämlich das Brot) ist mein Leib"; und Jesu Jünger konnten das kaum anders verstehen. Danach hätte also Jesus sich selbst seinen Jüngern als Speise gegeben. Uns mag dieser Gedanke zunächst absurd erscheinen; es fragt sich aber doch sehr, ob er es auch für jene Zeit war. Für die hellenistische Zeit war er es zweifellos nicht, und man hat deshalb gemeint, daß erst Paulus und die christliche Gemeinde nach ihm unter dem Einfluß heidnischer Opfervorstellungen das Abendmahl so gedeutet hätten[5]).

---

[1]) Nur dies nach Sokolowski S. 113f. Anm. / [2]) So Beuss zu 10, 3f. u. 16f.; Kühl u. Lietzm. z. St.; Feine, Theol. S. 502 vgl. 498; Sitius a. a. O. Bd. 2 S. 266; Heitmüller, U. A. P. S. 24; Spitta S. 305—8; dageg. Pfleiderer, Paulinism. S. 252f. / [3]) Vgl. Heitm., T. A. P. S. 26, 29ff.; Holtzm., Theol. II S. 202f.; Götz S. 152ff. / [4]) Genauer s. unt. Teil D. / [5]) So Heitm., T. A. P. S. 25ff, Abm. S. 43ff.; Lietzmann z. St.

Aber diese Gedanken lassen sich schon im Judentum nachweisen, darauf hat besonders Spitta aufmerksam gemacht[1]). Im Judentum ist bei der Schilderung des messianischen Mahles[2]) das Essen und Trinken ein Bild für den Empfang geistiger Güter. Und wie nun vom Genuß von Brot und Wein, von Manna und Wasser die Rede ist, so auch vom Genießen der Weisheit (Sir. 24, 17—21) oder des göttlichen Wesens (Sap. Sal. 16, 20f.)[3]), ja, vom Essen des Messias[4]). Und wenn nun Jesus zweifellos bei dem Abendmahl an das Messiasmahl der Endzeit gedacht hat, so wird es nicht zu kühn sein, ihm auch diesen Gedanken zuzuschreiben[5]), wie es der Wortlaut seiner Stiftung doch nahelegt. Dafür spricht vor allem auch, daß wir diesen Gedanken einhellig in allen urchristlichen Schriften finden. Wie Paulus das Wasser in der Wüste von Christus ausgehen läßt, so wird er auch das Manna, obgleich er es nicht ausdrücklich sagt, entsprechend jenen jüdischen Gedanken, mit Christus gleichgesetzt haben. Dem entspricht auffallend Joh. 6, 32ff., bes. V. 33 u. 48—51, wo Jesus als das wahre Lebensbrot, als Manna vom Himmel erscheint, c. 7, 37f., wo er sich als das Lebenswasser, und 15, 11f., wo er sich als den Weinstock bezeichnet[6]). Und in der Didache erscheint das Abendmahl gleichfalls als pneumatische Speise und pneumatischer Trank 10, 3 und es wird gesprochen vom „Weinstock Davids“ 9, 2, mit dem wohl Christus selbst gemeint ist, der diese Nahrung spendet.

Wie weit alle diese Ausdrücke wörtlich gemeint sind, das ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls handelt es sich an all diesen Stellen, im Judentum schon wie besonders im Urchristentum, beim Essen des Messias um ein Empfangen der geistigen Güter des Messiasreiches[7]); das tritt in dem Zusammenhang überall klar hervor. Es ist also an eine innere, geistige Aneignung Jesu gedacht. Aber dieser Ge-

[1]) A. a. O. S. 268ff. / [2]) S. ob. S. 37. / [3]) Vgl. noch d. Stellen Spitta 274f. / [4]) Ebda S. 275—277. / [5]) Spitta S. 282f.; so im wesentlichen auch Titius a. a. O. Bd. 2 S. 266, vgl. auch Bd. 1 S. 156ff. [6]) Ebda S. 275f, 297f., 283, vgl. S. 173f. / [7]) So Spitta a. d. gen. Orten öfters; ähnlich gibt auch Heitm., Abm. S. 32ff. den Sinn der Stiftung Jesu wieder.

danke schließt den eines realen Genusses von Leib und Blut Jesu nicht aus, das beweisen Paulus und Joh. 6, 51 ff. Ob auch Jesus schon daran gedacht, ob er es nicht vielmehr bildlich gemeint hat, das muß allerdings dahingestellt bleiben.

Und was hier beim Abendmahl besonders deutlich hervortritt, das gilt auch von der Taufe und der Namensnennung. Das zeigen besonders die Wirkungen des Namens Jesu, wie wir sie eben dargestellt haben. Was der Name bewirkte, war dasselbe, was Jesus persönlich auf Erden getan hatte. Der Name gab Heilung und vertrieb die Dämonen [1]), in ihm hatten die Menschen Heil und Sündenvergebung (Lc. 24, 47; Act. 2, 38; 4, 12; 10, 43), wie der auf Erden Wandelnde sie gebracht hatte (Mc. 2, 5, 7, 9 f. Par.; Lc. 7, 47—50 u. überhaupt d. Wundererzählungen der Evangelien). Der Auferstandene selber war es, der gegenwärtig war und dies bewirkte. Das ist für die Wunder schon oben nachgewiesen, [2]) aber auch die Sündenvergebung und das Heil wird nicht nur von seinem Namen abgeleitet, sondern direkt als von ihm ausgehend dargestellt (Act. 5, 31; 13, 37—39; 26, 16—18). So setzt der Erhöhte das Werk des Irdischen fort, er ist ebenso persönlich und unmittelbar gegenwärtig, wie jener es war. Das ist auch der Sinn der Taufe. „Man stellte sich mit ihr unter die heilige, übernatürliche Wesenheit des Herrn, indem man seinen Namen über dem Täufling nannte, damit er diesen geheimnisvoll umschwebe und in seinen Schutz nehme“ [3]).

β) Die Möglichkeit der Gegenwart (Christi pneumatische Seinsweise.)

Diese Gegenwart Christi steht nicht in Widerspruch zu seiner himmlischen Seinsweise. Schon das Judentum kannte ein Wirken himmlischer Wesen auf Erden. Erscheinungen von Engeln nehmen einen bedeutenden Raum ein in der Literatur des Spätjudentums, besonders in den Apokalypsen; sie spielen eine große Rolle auch im Urchristentum.[4]) Und auch in den Himmel versetzte Menschen konnten auf Erden er-

[1]) S. ob. S. 41 f. / [2]) Ebda. / [3]) Weinel, Theol. S. 250. — Über d. Taufe vgl. noch genauer unt S. 67 ff. / [4]) S. auch ob. S. 9 f. u. 16 f.

scheinen.[1]) Was diesen himmlischen Wesen aber ermöglicht, so schnell den Himmel zu verlassen und auf Erden zu erscheinen, und wieder zu verschwinden und in den Himmel zurückzukehren, was ihrer Gestalt das Fließende, Flüchtige, Verschwimmende gibt, das ist eben das Pneuma, aus dem sie bestehen.[2]) Ein fleischlicher Leib aus irdischer Materie kann nicht so schnell seinen Ort wechseln, kann nicht einfach auftauchen und wieder verschwinden. Weil sie aber aus diesem Himmelsstoff, dem Pneuma, bestehen, darum können sie einerseits in einer gewissen Leiblichkeit im Himmel wohnen, andererseits, gerade wegen der Feinheit und Flüchtigkeit dieser Substanz, auch auf Erden erscheinen. Weit entfernt also, sie in den Himmel zu bannen, gibt ihre himmlische, pneumatische Seinsweise ihnen gerade die Möglichkeit, auf Erden wirksam zu sein. Gerade als himmlische Wesen können sie auf Erden erscheinen.

Ganz ebenso dachte man sich zweifellos auch die Erscheinungen Christi, nur daß es bei ihm sein verklärter, irdischer Leib war, der erschien. Dementsprechend wird die Konkretheit seiner Gestalt besonders betont, aber daß er in einem Leibe von Fleisch und Blut erscheint (so Lc. 24, 39 und auch wohl die anderen synoptischen Berichte), ist der Gedanke, wenigstens des Paulus, nicht; es ist seine himmlische Doxagestalt, die sichtbar wird.[3]) Auch bei ihm ist es also seine pneumatische Existenz, die sein Erscheinen auf Erden ermöglicht, auch er kann sichtbar werden, weil er als Geistwesen im Himmel lebt.

Und auf dieser pneumatischen Seinsweise beruhen nun nicht nur diese sichtbaren Erscheinungen, sondern auch seine immer wiederholte, unsichtbare Gegenwart. Denn als der Erhöhte, das sahen wir ja überall, ist er gegenwärtig. Christus ist vor allem der im Himmel Thronende, und seine Gegenwart ist vorwiegend gedacht analog jenen Erscheinungen, als ein zeitweiliges Herabkommen auf die Erde bei bestimmten Anlässen, sozusagen als eine unsichtbare Erscheinung.

Aber doch geht diese Gegenwart nun hinaus über jene Erscheinungen, wie sie von Engeln, wie sie von Christus selbst berichtet werden. Vor allem durch ihre Ständigkeit,

[1]) S. ob. S. 17f. / [2]) S. ebda. / [3]) S. ob. S. 9ff. u. 20ff.

durch ihre stetige Wiederholung. Wenn man zu ihm betete, wenn man sein Gedächtnis feierte im Abendmahl, wenn man sein Werk fortsetzte in der Heilung von Krankheiten, in der Vertreibung von Dämonen, in der Predigt des Evangeliums, wenn man sich zu ihm bekannte in der Taufe, immer war er gegenwärtig. Eine solche immer wiederholte Gegenwart unterschied sich nicht mehr viel von einer ständigen, ununterbrochenen, wie Paulus sie annimmt. Und so könnte man fragen, ob dieser Gedanke nicht hier schon vorliegt. Ob diese Gegenwart bei allen wichtigen Vorgängen nicht schon beruht auf dem Gedanken einer ständigen Gegenwart, die nur in jenen Momenten besonders wirksam und fühlbar wird. Unmöglich wäre das nicht, aber nachweisbar ist es vor Paulus nicht. Christus ist doch vor allem gedacht transzendent, als der Erhöhte, nicht immanent, als der die Welt durchwaltende, wie bei Paulus. Diese Transzendenz Christi beherrscht die Anschauung, seine Immanenz, seine Gegenwart ordnet sich dem unter.

Aber über diesen Standpunkt strebte das religiöse Bedürfnis hinaus. Denn dieser Christus hat religiöse Bedeutung. Ihn ergreift man im Glauben, man bekennt sich zu ihm, man gibt sich ihm zu eigen. Jene Momente, wo man ihn gegenwärtig fühlte, waren die Höhepunkte des Daseins der Gemeinde, seine Gegenwart bestimmte und beherrschte ihr ganzes religiöses Leben. Diese seine religiöse Stellung ist es vor allem, die seine Wirksamkeit nicht beschränkt sein läßt auf vereinzelte Erscheinungen, wie die der Engel, sondern ihr eine ständige Bedeutung gibt für das Gemeindeleben; sie hebt ihn auch in seinen Wirkungen hinaus über Engel und Geister und rückt ihn an die Seite Gottes. So ist Christus, wenn er auch droben im Himmel thront, doch jederzeit erreichbar. Nie ist der Gläubige von ihm verlassen; wenn das religiöse Bedürfnis es erfordert, zieht das Gebet, die Anrufung seines Namens ihn auf die Erde herab und er wird dem Menschen gegenwärtig.

Und so streben diese Gedanken, so sehr sie noch auf dem Boden der Transzendenz stehen, doch darüber hinaus auf eine ständige Gegenwart, eine Immanenz Christi zu, wie wir sie bei Paulus finden. Diese Tendenz finden wir beson-

ders in den Worten Mt. 28, 20 „Siehe ich bin bei euch alle Tage“, und 18, 20, wo Jesus seine Gegenwart in jeder Gemeindeversammlung verheißt. Sie sind verständlich schon auf dem Boden jener urchristlichen Gemeindeanschauung, die wir bisher dargestellt haben, und sie fassen diese in einen großen Gedanken zusammen. Gerade dadurch aber schreiten sie auch darüber hinaus, zu dem Gedanken einer ständigen, ununterbrochenen Gegenwart Christi, wie wir ihn als allgemein urchristlich noch nicht nachweisen können[1]). Wir sehen hier aber zum mindesten, wie die fortgebildeten Gedanken des Paulus mit Notwendigkeit aus jener Gemeindeanschauung erwachsen mußten[2]).

Im allgemeinen aber vertritt die ständige, ununterbrochene Wirksamkeit des Geistes die noch nicht voll ausgebildete Immanenz Christi selbst. Das Verhältnis dieses Geistes zum erhöhten Christus ist darum das nächste Problem unserer Untersuchung.

b) Christi Wirksamkeit (im Gottesgeist).

1. Das Wirken des Geistes.

Die Bedeutung des Geistes für die urchristliche Gemeinde ist in der theologischen Literatur der letzten Zeit wohl hinreichend gewürdigt worden, besonders im Anschluß an das grundlegende Werk von Gunkel[3]). So ist es nicht notwendig, die Frage in allen Einzelheiten hier aufzurollen. Für unser

[1]) Vgl. z. St. Holtzm., Theol. I S. 433. / [2]) Eine interessante Parallele zu diesem Gedanken gibt Reitzenstein (hellenist. Wundererzählungen S. 49f., Mysterienrel. S. 143): Die Verheißung des Apollonius, daß er „auch nach seinem Tode bei den Hellenen“ bleiben und an ihren Opfern und Versammlungen teilnehmen will. Wenn das zweifellos auf der Anschauung beruht, „daß der θεῖος ἄνθρωπος oder πνευματικός als πνεῦμα bei den Seinen bleibt“ (Mysterienrel. ebda), so entspricht das völlig den urchristlichen Anschauungen von der Gegenwart Christi, wie wir sie soeben dargestellt haben. Das meint wohl auch Reitzenstein, wenn er (ebda. S. 168) inbezug auf diese Gemeindeanschauung sagt, daß das πνεῦμα „ursprünglich doch wohl die Form ist, in welcher der Auferstandene im Kreise der Seinen bleibt“. Jedenfalls zeigt dieses Beispiel deutlich, daß diese urchristlichen Gedanken auch dem Hellenismus ohne weiteres verständlich waren, da seine Gedankenwelt reichlich Anknüpfungspunkte dafür bot. / [3]) S. d. Literaturverzeichnis.

Thema kann es nur darauf ankommen, die Hauptpunkte klar hervorzuheben.

Auf jener Geistesausgießung am Pfingstfest beruht nicht nur tatsächlich, für die historische Betrachtung, sondern auch nach dem Urteil der Urgemeinde selbst die ganze Existenz der christlichen Gemeinde. Und dieser Geist, den die Jünger dort empfingen, wirkt sich nun aus im ganzen Leben der Gemeinde. Er ist die Kraft der Wunder, des Zungenredens, der Weissagung, der Predigt usw.[1]) Gunkel hat den Satz aufgestellt, nur solche auffallenden, außerordentlichen Erscheinungen seien in der Urgemeinde wie im Judentum auf den Geist zurückgeführt worden; erst Paulus habe das ganze religiöse und sittliche Leben des Christen als Wirkung des Geistes gefaßt. Das ist in dieser Schroffheit sicher nicht richtig. Es ist unbestreitbar, daß schon im Judentum dem Geist religiös-sittliche Wirkungen zugeschrieben wurden[2]). Dasselbe wird auch für die Urgemeinde anzunehmen sein. Überall ist der Geistempfang sittlich-religiös bedingt, und auch die außerordentlichen Wirkungen des Geistes dienen dem religiösen Leben der Gemeinde. Und Paulus setzt es als feststehende Anschauung voraus, und alle anderen Quellen lassen es gleichfalls deutlich erkennen, daß jeder Christ den Geist besitzt und daß er die Grundkraft des ganzen Christenlebens ist. Das allerdings wird wohl das Verdienst des Paulus sein, daß er die religiös-sittlichen Wirkungen energisch den naturhaft-ekstatischen übergeordnet und so konsequent das ganze christliche Leben als geistgewirkt, als ein göttliches Wunder aufgefaßt hat[3]).

Wie der Geist also das Leben der Gemeinde begründet und bestimmt, so auch das des einzelnen Christen. Der Geist hängt aufs engste zusammen mit der Taufe, dem Beginn des Urchristenstandes. Das Urchristentum fand gerade darin

[1]) S. genauer b. Gunkel, bes. S. 18ff. / [2]) S. Volz, Geist bes. S. 73—77, 104—13, 140f. / [3]) Hier fehlt allerdings noch eine eingehendere Untersuchung. Doch vgl Joh's Müller a. a O. S. 270—74; Feine, Theolog. S. 207—10; v. Stromberg a. a. O. S. 123, 126—29; Weinel, Geist S. 150; Fr. Dibelius, d. Abendmahl S. 64f.; anders Sokolowski S. 196ff. Ich kann mich jenen im wesentlichen anschließen; vielleicht bietet sich mir noch einmal Gelegenheit, mein Urteil an der Hand des gesammelten Materials genauer zu begründen.

einen grundlegenden Unterschied zwischen Johannes und Jesus, daß jener mit Wasser, dieser, als der Messias und Geistträger, mit Geist taufte (Mt. 3, 11 Par.; Joh. 1, 35; Act. 1, 5; 11, 16; vgl. 19, 2 ff.)[1]. Wer getauft ist, erhält auch die Gabe des heiligen Geistes (Act. 2, 38; 19, 5 f.), und wo jemand den Geist schon vor der Taufe empfangen hat, da ist man ohne weiteres berechtigt, diese nachzuholen (10, 47 f.; 11, 15—17)[2].

Es ist nun allerdings strittig, ob der Geistempfang direkt eine Wirkung der Wassertaufe ist[3] oder nur ihre Folge, ein selbständiger Akt, der bald mit einem besonderen Ritus, wahrscheinlich dem der Handauflegung, verbunden wurde[4]. Mir erscheint letzteres besonders durch v. Strombergs eingehende Untersuchungen als nachgewiesen. Dann aber stellen allerdings, entgegen der gewöhnlichen Auffassung, Wassertaufe und Geistesmitteilung 2 verschiedene Akte dar; ja, es ist sogar anzunehmen, daß jene rituelle Geistesmitteilung in der judenchristlichen, vorpaulinischen Urgemeinde ursprünglich noch garnicht vorhanden war, sondern erst bei der Aufnahme von Heidenchristen, als Ersatz der jüdischen Beschneidung, eingeführt und mit der Wassertaufe verbunden wurde,[5] wovon die Berichte Act. 8, 15 f.; 18, 24 ff.; 19, 1 ff. noch Spuren zeigen[6].

Aber wenn beides auch 2 verschiedene Akte waren, so gehörten sie doch sowohl äußerlich, zeitlich, als auch innerlich, sachlich, aufs engste zusammen[7]. Und auch für die judenchristliche Urgemeinde hat v. Stromberg nur das wahrscheinlich gemacht, daß ein fester Ritus der Geistesmitteilung fehlte. Daß aber die Taufe mit den andern Gütern der messianischen Zeit von Anfang an auch deren größtes, den Geist, vermittelte, liegt doch außerordentlich nahe[8], da doch

[1]) Vgl. dazu v. Stromberg S. 51 f., 58 f. / [2]) Vgl. ebda. S. 47—50. / [3]) So die übliche Anschauung, vgl. z. B. Holtzmann, Theol. Bd. 2 S. 198; B. Weiß, Theol. § 41 a, 61 c, 84 a, 101 a; Bousset, Kühl, Lietzm. u. a. zu 1 Kor. 6, 11 u. 12, 13. / [4]) So schon A. Seeberg, Katech. S, 211 ff., Taufe S. 15—17; dann Joh's. Behm, D. Handauflegung im Urchristentum S. 19 ff. nach Act. 8, 17 19, 6; Hebr. 6, 6; besonders ausführlich aber v. Stromberg a. a. O., bes. S. 49 f., 59, 120 f., 154 ff. / [5]) So v. Stromb. S. 89 ff., 101 ff, bes. ab. S. 117 ff. / [6]) Ebda. S. 140 ff. vgl. auch S. 49 f. u. 120 f. / [7]) So auch A. Seeberg a. a. O. / [8]) S. auch v. Stromb. S 57 f, vgl. S. 63 f.

jeder Christ ihn besaß. Nur erwartete man seine Mitteilung als freie, göttliche Gabe und band sie noch nicht an den bestimmten Akt der Handauflegung. Nur wenn ein solcher, innerer sachlicher Zusammenhang zwischen Taufe und Geistmitteilung von Anfang an bestand, ist ihre spätere, rituelle Verbindung erklärlich.

Diese Auffassung wird bestätigt durch die Äußerungen des Paulus. Für ihn gehören Taufe und Geistesmitteilung aufs engste zusammen, ja, beide sind zu einem Akt verschmolzen. 1 Kor. 12, 13 könnte man vielleicht noch daran denken, daß der Geistempfang nur bildlich, nach Analogie des *βαπτίζεσθαι ἐν ὕδατι*, mit dem er so eng zusammenhängt, als ein *βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι* bezeichnet sei, und daß so doch beide unterschieden seien[1]). Aber das läßt sich nicht aufrechterhalten[2]) beim Vergleich mit Gl. 3, 27ff., wo dasselbe Resultat, die Vereinigung der Christen zu einem Leibe, einem Menschen zweifellos als Wirkung der Wassertaufe erscheint[3]). 1 Kor. 6, 11 werden dieselben Wirkungen gemeinsam vom Namen Jesu, der doch bei der Wassertaufe gebraucht wurde, und vom Geist Gottes abgeleitet[4]). Und Eph. 5, 26 geschieht nicht nur das negative *καθαρίζειν*, sondern auch das positive *ἁγιάζειν*, das sonst doch zweifellos eine Wirkung des Geistes ist, *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*. Kol. 2, 11f. schließlich ist offenbar die Wassertaufe als *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* gefaßt, während sonst immer die Geistesmitteilung mit der Beschneidung parallelisiert wird (Rm. 2, 28f.; Ph. 3, 2f. u. a.)[5]); darin mag eine Ungenauigkeit des Ausdrucks liegen,[6]) jedenfalls aber zeigt auch diese Stelle, daß Wassertaufe und Geistmitteilung für Paulus zu einem unmittelbaren Akt geworden sind.

Und dieser Geist beherrscht nun für Paulus noch viel mehr als nach der vulgären Anschauung das ganze Christenleben. Er selbst hat sein ganzes neues Leben als eine Wirkung des Geistes aufgefaßt. Darin spricht sich das Gefühl aus, daß es göttliche Kräfte waren, die den großen Umschwung in ihm bewirkten und von nun an sein Leben regierten. Denn

[1]) S. A. Seeberg, Katech. S. 223. / [2]) S. auch v. Stromberg z. St. S. 1—3. / [3]) Vgl. ebda. S. 22f. / [4]) So auch v. Stromberg S. 4—6; vgl. noch unt. S. 69ff. z. St. [5]) Vgf. dazu v. Stromberg S. 89ff, 101ff. / [6]) So v. Stromb. z. St. 108f.

der Inbegriff dieser göttlichen Kräfte, die im Innern des Menschen wirken, war ihm eben der Geist. Das war der zusammenfassende Begriff, den das Judentum und die Urgemeinde ihm darbot für diese Erscheinungen. An deren Auffassung also schloß er sich an, aber er überbot sie doch zugleich und vertiefte sie ethisch und religiös. Und nicht nur sein eigenes Leben war ihm so ein Werk des Geistes, sondern in gleicher Weise das aller Christen, mit all seinen Äußerungen und Betätigungen [1]).

2. Christus und Geist.

So ist es einerseits der Geist, der in der Gemeinde wirkt, andererseits ist es der erhöhte Christus selber. Beides geht neben einander her von Anfang an.

Zwei große Ereignisse stehen am Anfang der christlichen Gemeinde, zwei große Erlebnisse sind es, auf denen ihre Existenz, auf denen ihr ganzer Glaube ruht: Die Erscheinungen Christi und der Empfang des Geistes. Sie sahen Jesum, und sie empfingen den Geist, und aus beiden Erlebnissen strömten ihnen die Kräfte eines neuen Lebens. Dieses war also eine Wirkung beider, Christi wie des Geistes.

Und das ist nicht nur gedacht als eine Folge, ein Nachwirken jener grundlegenden Erlebnisse. Sondern wie der Geist, der einmal ausgegossen ist, dauernder Besitz der Gemeinde wie des Einzelnen bleibt, so ist auch Christus, der damals den Jüngern erschien, immer von neuem in seiner Gemeinde gegenwärtig und wirksam. Und was beide wirken, das ist nun auch in allen Einzelheiten wesentlich dasselbe. Der Erhöhte und lebendig Gegenwärtige tut ganz unmittelbar und persönlich das, was anderswo als Wirkung des Geistes erscheint. Wie er selbst Wunder tut und Dämonen vertreibt, wo man seinen Namen nennt [2]), so auch der Geist. Und wie beide zusammen wirksam waren bei der Entstehung der christlichen Gemeinde, so begründen auch beide das neue Leben des einzelnen Christen. Bei der Taufe, wo der Mensch sich dem gegenwärtigen Christus zu eigen gibt, empfängt er auch die Gabe des heiligen Geistes.

[1]) Vgl. aus der reichhaltigen Literatur bes. Gunkel a. a. O. S. 71ff.
[2]) S. d. St. ob. S. 37f.

Und ebenso ist es auch bei Paulus. Sein neues Leben, das er als Wirkung des Geistes ansah, war doch zugleich ein Werk Christi. Von jener Christuserscheinung vor Damascus gingen die Kräfte aus, die sein Leben umgestalteten, Christus selbst hatte ihn neugeschaffen. Und was er selbst erfahren hatte, das war ihm gültig für alle Christen. Darum kann Paulus schlechterdings alles, was er als Wirkung des Geistes betrachtet, auch als Werk des lebendigen Christus ansehen. So wird ihm die Lehre von Christus eine vollständige Parallele zur Lehre vom Geist[1]). Dieser Parallelismus stammt, wie wir sahen, nicht erst von Paulus, aber erst er hat ihn vollständig durchgeführt.

Aber nicht in dem Sinne sind beide Gedanken Parallelen, als ob sie, beide im Grunde dasselbe besagend, eigentlich einander überflüssig machten[2]), sondern sie sind innerlich mit einander verbunden[3]). Das gilt nicht nur für Paulus, sondern, wenn auch nicht in demselben Maße, schon für die Urgemeinde[4]).

α) Der Geist als Gabe des Erhöhten,

Die Verbindung zwischen Christus und dem Geist wird nun zunächst so gedacht, daß Christus seinen Jüngern den Geist gibt. Damit schloß man sich an einen Gedanken an, der schon im Judentum nachweisbar ist[5]).

Wie der Messias den Geist besaß[6]), so erwartete man in der Endzeit auch eine Geistausgießung auf das Volk, bezw. auf die Gemeinde (Bz. 36, 26 f.; 39, 29; 11, 19 f., nach Jer. 31, 31 ff.; ferner Joël 3; Jubil. 1, 20 ff.)[7]). Beides wird aber auch mit einander in Zusammenhang gebracht. Vermöge des Geistes der Weisheit und Kraft und der Gerechtigkeit, den der Messias besitzt (Hen. 49, 3; 62, 2), schafft er auch den Heilsgenossen Gerechtigkeit (39, 6; 49, 2 f.) und gibt ihnen Weisheit und Einsicht (49, 1—3; 51, 3), sodaß auch sie den Geist besitzen (61, 7. 11). In der, von Schechter

[1]) So Gunkel S. 89. 93, dort auch die Belege; ferner noch Deißmann, „In Ch. J." S. 85 ff., Olschewski S. 147 ff. / [2]) So Gunkel S. 92; Joh's. Weiß, Nachf. Ch. S 93; Brückner S. 236. / [3]) So Olschewski a. a O, bes. S. 163 f., 159. / [4]) S. Weinel, Geist S. 29 f. [5]) Vgl. z. Folg. Volz, Geist S. 75—77, 90—94; Eschatol. S. 354; Brückner S. 122 f.; Sokolowski S. 205 ff. / [6]) S. ob. S. 21 f. [7]) Weitere Stellen s. b. Volz, Eschat. a. a. O.

gefundenen und herausgegebenen, „Damascusapokalypse“ heißt es: „Gott lehrte sie durch seinen Gesalbten seinen heiligen Geist“ 2,12[1]).

Noch deutlicher zeigt sich dieser Zusammenhang in den Psalmen Salomos, 17 u. 18, und in den Testamenten der Patriarchen, Levi 18 u. Juda 24. Als gerechter Herrscher wird der Messias Gerechtigkeit schaffen und ein heiliges Volk sammeln Ps. Sal. 17, 21—29. Er wird Jerusalem rein und heilig machen V. 30, und als gerechter König der Gesalbte des Herrn sein V. 32. Er ist rein von Sünde, denn er hat den heiligen Geist V. 36–38; darum wird er auch sein Volk vor Sünde bewahren V. 40f. Und nach 18, 6–9 herrscht der Gesalbte „in der Furcht seines Gottes, in geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke, daß er leite einen jeglichen in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht“. Nach Test. Levi 18 kommt auf den Messias wie auf die Heilsgenossen der Geist der Heiligkeit, und wie jener Heiligkeit besitzt, so wird auch bei ihnen die Sünde vergehen und Gott wird Wohlgefallen an ihnen haben. Hier ist es ganz klar, daß es das Wirken des Messias ist, das diesen Erfolg bei den Menschen hat. Und nach Test. Juda 24 (griech. Text) wird Gott den Geist ausgießen über den Messias und dieser über die Heilsgenossen[2]).

Das sind genau dieselben Stellen, die wir oben[3]) für den Geistbesitz des Messias angeführt haben; wir sehen also klar, mit der Geistbegabung des Messias ist immer die der Heilsgenossen verbunden; beides hängt innerlich zusammen, der Messias gibt den Geist, den er selber hat, seiner Gemeinde So ist es nicht auffällig, daß auch in jenem Worte des Täufers von der Geisttaufe des kommenden Messias[4]) beides verbunden erscheint, und wir haben keinen Grund, diesen Gedanken, den schon das Judentum kennt, dem Täufer und auch Jesus selbst abzusprechen.

Dementsprechend hat nun auch das Urchristentum, wie es Jesu als dem Messias den Geist zuschrieb[5]), so auch aus-

[1]) So nach Greßmanns Übersetzung, Zeitschr. d. Dtsch. morgenländ. Gesellsch. Bd. 66 (1912) S. 502. / [2]) Vgl. z. ganzen noch v. Stromberg a. a. O. S. 63ff. / [3]) S. 24. / [4]) S. d. St. S. 59. / [5]) S. ob. S. 24ff.

gesprochen, daß er seinen Jüngern den Geist gibt. Aber nicht schon als der auf Erden Wandelnde tut er das, sondern erst als der Auferstandene und Erhöhte. Das ist die einstimmige Ansicht des Urchristentums. Er hat ihn seinen Jüngern verheißen und so hat jetzt Gott ihn ausgegossen (Act. 1, 4f. 8; 11, 16; 5, 30–32); ja, nach Luc. 24, 49 u. Act. 2, 33 hat sogar Jesus selbst ihn gesandt. Auch die Abschiedsreden des Johannisevangeliums werden von diesem Gedanken beherrscht. Darin liegt ein bedeutsamer Unterschied gegenüber jenen jüdischen Äußerungen, ein Unterschied, der eben beruhte auf den Erfahrungen der Gemeinde. Denn erst nach der Erhöhung Jesu fühlten die Jünger die Kräfte des Geistes auch in sich selber wirksam.

Und so ist diese Erfahrung notwendig verbunden mit zwei anderen Gedanken der Urgemeinde, die wir schon besprochen haben. Einmal mit dem, daß Jesus schon auf Erden mit dem heiligen Geist gesalbt war[1]). Dann war der Geist, den die Christen jetzt empfingen, derselbe, den Jesus besessen hatte, es war sein Geist. Der Geist in ihnen, den sie als von Christus ausgehend fühlten, mußte ihnen eine Bestätigung dafür sein, daß er selber den Geist besessen hatte, daß er der Messias war. Ja, es wäre nicht undenkbar, daß ihnen dieser Gedanke jetzt erst kam, auf Grund ihrer eignen Erfahrungen vom Geist; wenn es mir auch wahrscheinlicher ist, daß sie schon von dem auf Erden Wandelnden diesen Eindruck hatten.

Daß er aber jetzt als der Erhöhte den Geist, den er selber besessen hat, seinen Jüngern senden kann, das hängt jedenfalls zusammen mit jenem zweiten Gedanken, daß erst der Erhöhte Herr und Messias geworden ist[2]). Erst jetzt, in seiner pneumatischen Seinsweise, ist er gleichsam voll Geist geworden, erst jetzt kann er den Geist, der vorher gewissermaßen in ihm gebunden war, frei ausströmen lassen auf seine Jünger. Das etwa wird der Zwischengedanke sein, durch den die Erhöhung Jesu und der Empfang des Geistes verbunden sind. Zwar finden wir das nicht direkt ausgesprochen, aber nur ein solcher Gedanke wird dem inneren Zusammenhang beider Tatsachen gerecht. Dieser innere Zu-

[1]) S. ob. S. 24ff. / [2]) S. ob. S. 30.

sammenhang aber jedenfalls war nicht nur tatsächlich vorhanden, sondern wurde auch von der Gemeinde selber empfunden, wenn vielleicht auch nur dunkel und unreflektiert. Man war der Anschauung, daß erst der Erhöhte den Geist senden konnte (Act. 2, 32f.); und nur wenn dieser Satz als selbstverständlich galt, konnte man die Tatsache der Geistausgießung als Beweis für die Auferstehung und Erhöhung Jesu anführen, wie es bes. Act. 5, 30—32, aber auch 2, 33—36 geschieht.

So trat der Geist also in Beziehung zum erhöhten Jesus. Er ging von ihm aus, es war sein Geist, und so wirkte der Erhöhte durch den Geist und im Geist.

Aber damit ist die Beziehung zwischen Christus und Geist doch nicht erschöpft. Er ist ja nicht nur der droben im Himmel Thronende, der seinen Geist auf die Erde herabsendet, sondern er ist auch der auf Erden gegenwärtige, der hier wirksam wird mit seinem Geist.[1])

β) Der Geist als Kraft des Gegenwärtigen.

Der Geist geht aus von dem gegenwärtigen Christus; diese Erfahrung ist grundlegend wohl schon für die Entstehung der Gemeinde. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, daß die beiden entscheidenden Erlebnisse der Jünger, die Erscheinungen Jesu und der Empfang des Geistes, noch enger zusammengehören, als man gewöhnlich meint. Denn es ist anzunehmen, daß das Pfingstereignis Act. 2 identisch ist mit der Erscheinung vor „über 500 Brüdern" 1 Kor. 15, 6. Es wäre sonst völlig unverständlich, weshalb weder Lucas, noch ein anderer Evangelist von jener Erscheinung berichtet.[2]) Der erhöhte Christus also, der ihnen persönlich gegenübertrat, gab ihnen die Kraft des heiligen Geistes. Dafür spricht auch Joh. 20, 22, wonach der Auferstandene bei einer Erscheinung den Jüngern den Geist vermittelte; offenbar auch eine Parallele zur Pfingstgeschichte.

Diese Auffassung jener Stellen wird bestätigt durch den

[1]) Gewöhnlich wird der Zusammenhang zwischen Christus und Geist in der Urgemeinde auf jenen Gedanken beschränkt, und dieser wird nicht erkannt, ja direkt abgelehnt, s. Olschewski S. 154—156. / [2]) Vgl. Pfleiderer, Urchristentum I S. 9ff., 478; Hausrath, Jesus u. d. neutestl. Schriftsteller Bd. 1 S. 107ff.; Maurenbrecher, V. Jerusalem u. Rom S. 31f.

engen Zusammenhang, in dem auch sonst die Gegenwart Christi und die Wirksamkeit des Geistes stehen.

Wie Jesus in der Kraft des Geistes Wunder getan hat (Mt. 12; Act. 10, 38; Rm. 1, 4), so wirkt sie jetzt der Geist durch die Apostel (Rm. 15, 18f., vgl. auch 1 Kor. 12, 9f.; Act. 8, 9ff., bes. V. 13, 18f. u. a.). Und wenn nun zugleich Jesus der ist, in dessen Namen sie geschehen, ja, der sie selber tut durch die Hand der Apostel[1]), so ist es klar, daß die Gotteskraft, die hier wirkt, zugleich die Kraft Jesu ist, der Gottesgeist, der in ihm wohnte, sein Geist Act. 4, 30.[2])

Und wenn nach 1 Kor. 10, 3f. u. 16f. auch zunächst der verklärte pneumatische Leib Christi die Speise des Abendmahls ist, so ist das doch zugleich eine Speisung und Tränkung mit dem Geist, der sich in Christus verkörpert; von dem Erhöhten strömen Geistkräfte auf den Menschen über.[3]) Und ähnlich wird der entsprechende Ausdruck Didache 10, 3 zu verstehen sein.[4])

Das wird bestätigt durch die enge Beziehung, in der das Abendmahl, anscheinend schon in der Einsetzung Jesu, zum Gedanken der καινὴ διαθήκη, der neuen Ordnung[5]) steht. Denn zu den Gütern dieser neuen Ordnung gehörte nach der Auffassung des Judentums wie des Urchristentums vor allem der Geist.[6]) Dann aber ist der Schluß unvermeidlich, daß auch das Abendmahl als das Mahl der neuen Ordnung Geistkräfte vermittelt, die dann als vom erhöhten Christus ausgehend gedacht werden mußten.

Am deutlichsten aber ist dieser Zusammenhang bei der Taufe. Hier wurde der Name Jesu genannt, hier empfing der Täufling den Geist. Und diese beiden Momente stehen nicht unvermittelt neben einander, sondern sind innerlich verbunden. In ihnen beiden besteht ja das charakteristische Merkmal gerade der christlichen Taufe, auf ihnen be-

[1]) S. d. Stellen ob. S. 41f. / [2]) Die „Hand Gottes" ist hier wie öfter Synonym für den Geist, s. die Entwicklung dieser Beziehung b. Volz, Geist S. 5f., 45, 68, 69f.; vgl. ferner Lc. 11, 20 mit d. Par. Mt. 12, 28. / [3]) Titius a. a. O. Bd. 2 S. 266; Heitm., T. A. P. S. 24f. / [4]) Vgl. auch ob. S. 52f., 54. / [5]) So zu übersetzen nach den Untersuchungen von J.'s Behm und E. Lohmeyer über den Begriff Diatheke. / [6]) Vgl. den ausführlichen Nachweis bei v. Stromberg S. 63ff. u. Lohmeyer S. 114f., 129ff.

ruht deren Unterschied von der Johannestaufe, formell in dem Gebrauch des Namens Jesu Christi, materiell in der Gabe des Geistes. Daß dies die Anschauung des Urchristentums ist, dafür sind beweisend die oben S. 60 genannten Stellen.

Vor allem die Berichte der Apostelgeschichte sind beherrscht von dem Gedanken der Zusammengehörigkeit beider Momente. Es erscheint als auffallende Ausnahme, wenn auf die Taufe in den Namen Jesu nicht sofort die Geistmitteilung folgt (Act. 8, 15f.) Nach Act. 19, 2ff. erhalten diejenigen, die schon die Johannestaufe empfangen haben, erst durch die Taufe auf den Namen des Herrn Jesus, verbunden mit der Handauflegung, den Geist. Da ist doch der Schluß außerordentlich naheliegend, daß gerade die Nennung des Namens Jesu, des Christus, es ist, auf der der Geistempfang beruht.

Das wird bestätigt durch eine Reihe anderer Stellen. Wenn nach Act 2, 33 der erhöhte Christus den Geist gibt, nach V. 38 aber der, welcher sich taufen läßt *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, den Geist empfangen wird, so drängt sich doch die Deutung auf, daß der erhöhte Christus bei der Nennung seines Namens gegenwärtig ist und den Geist ausgießt.

Nach Act. 9, 17f. hat der Herr Jesus den Ananias zu Paulus gesendet, damit dieser sehend und vom heiligen Geist erfüllt werde. Und es wird dann berichtet, daß er sehend wird und die Taufe empfängt. Es ist wohl klar, daß, wie das *ἀνέβλεψεν* V. 18 dem *ὅπως ἀναβλέψῃς* V. 17 entspricht, so auch das *ἐβαπτίσθη* dem *ὅπως . . . πλησθῇς πνεύματος ἁγίου*. Durch die Taufe also geschieht die Geistbegabung, diese aber wie die Heilung des Erblindeten erscheint deutlich als ein Werk des Herrn, der dem Paulus erschien und der jetzt den Ananias gesandt hat: bei beidem ist Jesus also gegenwärtig und wirksam.

Auch nach 10, 47f. besteht ein enger Zusammenhang zwischen Geistempfang und Taufe im Namen Jesu, der noch deutlicher wird durch die Worte 11, 15—17, die sich auf dasselbe Ereignis beziehen: Nachdem Cornelius und sein Haus an den Herrn Jesum Christum gläubig geworden waren, da gab Gott ihnen die Gabe des hl. Geistes, da empfingen sie die Geistestaufe, die Jesus seinen Jüngern verheißen hatte,

sodaß nun das geringere, die Wassertaufe, nachfolgen konnte. So ist hier der Glaube an Christus, wie er die Voraussetzung der Taufe überhaupt ist, so auch speziell die des Geistempfangs (vgl. noch 8, 13 u. 8, 36—39 cod. D.). Und der bei der Taufe gegenwärtige Christus, den der Mensch im Glauben ergreift, ist es, von dem diese Geistesgabe ausgeht.

Die Frage, ob diese Verbindung von Anfang an in der christlichen Gemeinde bestand, hängt eng zusammen mit der anderen nach der Ursprünglichkeit des Zusammenhanges zwischen Taufe und Geistbegabung. Haben wir diesen Zusammenhang, trotz des anfänglichen Mangels eines festen Ritus der Geistmitteilung, bejaht,[1]) so legt es sich außerordentlich nahe, den Geistempfang so vermittelt zu denken, daß Jesus als Messias bei der Taufe mit seinem Geiste gegenwärtig ist und ihn denen mitteilt, die sich gläubig zu ihm bekennen.

Die Ursprünglichkeit dieses Gedankens wird dadurch bestätigt, daß schon Paulus ihn nicht nur ausspricht, sondern ihn offenbar als bekannt voraussetzt. Das ist deutlich der Fall 1 Kor. 6, 11: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Man kann hier offenbar nicht mechanisch die Prädikate auf den Geist und auf den Namen verteilen, sondern sie gehören zu beiden[2]). Beides zusammen, der Geist wie der Name Jesu, sind das Element, die Sphäre, in denen, sind die wirksame Kraft, durch welche Reinigung, Heiligung und Rechtfertigung geschieht. Beide Male ist *ἐν* wörtlich, lokal zu fassen,[3]) aber es schließt die instrumentale Bedeutung ein, es bezeichnet also das Element und damit zugleich das Mittel. Das entspricht auch dem sonstigen Sprachgebrauch gerade bei *βαπτίζειν*, wo *ἐν ὕδατι* und *ἐν πνεύματι*, *ὕδατι* und *πνεύματι* aufs bunteste und ohne Unterschied durcheinander gehen, wo also Wasser wie Geist bald als das Element, bald als das Mittel der Taufe erscheinen[4]). So ist sicher auch an unserer Stelle wie 1 Kor.

[1]) S. ob. S. 60f. [2]) Heitmüller, I. N. J. S. 74—76 vgl. S. 321; Schmiedel, Bachm., J. Weiß, Bousset z. St. [3]) Vgl. Sokolowski S. 107f. [4]) *βαπτ. ἐν πν.* u. *ἐν ὕδ.* M. 3, 11; Joh 1, 33 V. 26 u. 31; *βαπτ. ὕδ.* u. *πν.* Mc. 1, 8 in d. meisten Hschr.; *βαπτ. ὕδατι.*

12, 13[1]) der Geist (und wie 1 Kor. 10, 2 die Wolke und das Meer) zugleich Element wie Mittel der Taufe. Danach muß nun auch das ἐν τῷ ὀνόματι unserer Stelle verstanden werden. Es heißt hier gerade wegen des Parallelismus zu ἐν τῷ πν. κτλ. nicht nur „unter, durch Nennung des Nameus“[2]), wenn auch selbstverständlich an den bei der Taufe gesprochenen Namen gedacht ist. Sondern der Name ist hier ebensogut wie der Geist als Element, als wirksame Kraft gedacht, in und mit diesem Namen ist Christus selbst gegenwärtig[3]); und so hat doch die Erklärung von Althaus[4]), die Heitmüller a. a. O. bekämpft, ihr Recht: „das ὄνομα Χριστοῦ ist . . . . der Terminus für die Bezeichnung des lebendig gegenwärtigen Christus selber“; ein Gedanke, den Althaus im folgenden allerdings selber abschwächt, indem er ihn in zuverlässiger Weise nach modernen theologischen Kategorien umdeutet.

So fließt auch hier die Wirkung des gegenwärtigen Christus mit der des Geistes in eins zusammen; wo Christus ist, da ist auch seine Kraft, der Geist, beide sind untrennbar verbunden.

Ähnlich ist Eph. 5, 26f. Die Reinigung und Heiligung geschieht τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι. Und ob ἐν ῥήματι nun zu τ. λουτρῷ τ. ὕδ. gehört[5]) oder zu καθαρίσας und damit zum ganzen Satz[6]), jedenfalls wird mit diesem Wort dasselbe gemeint sein wie 1 Kor. 6, 11, nämlich τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unter diesem Wort ist also die Taufformel zu verstehen[7]); auch hier ist also der Name Jesu das, was in der Taufe wirkt, was ihr die Kraft zur Reinigung und Heiligung gibt.

Dafür wäre schließlich noch anzuführen ein Vergleich von 1 Kor. 12, 13 mit Gl. 3, 27f. (und Rm. 6);[8]) was dort die Taufe ἐν ἑνὶ πνεύματι bewirkt, nämlich die Vereinigung

---

aber ἐν πν. ἁγίῳ bei Lucas Lc. 3, 16; Act. 1, 5, 11, 16; vgl. auch Mc. 1, 8 in einigen Hschr. / [1]) Vgl. zu dieser Stelle auch v. Stromberg S. 1f.; ferner B. Weiß, Schmiedel, Lietzmann. / [2]) So J. Weiß z. St.; Heitm. a. a. O. / [3]) So auch Bouss. z. St. / [4]) D. Heilsbedeutung der Taufe S. 115. / [5]) So Ewald, Kloepper. / [6]) So wohl besser E. Haupt u. v. Soden, A. Seeb, Katechism. S. 178f. / [7]) v. Soden, E. Hpt., A. Seeberg a. a. O., vgl. noch ebda. S. 197f. / [8]) S. schon oben S. 60.

der Christen zu einem Leibe, das geschieht hier durch die Taufe εἰς Χριστόν [1]).

Zusammenfassung und Übergang.

So können wir jetzt das Ergebnis zusammenfassen. Wo der Name Jesu angerufen wird, „da ist er selbst mit seiner wunderwirkenden Kraft persönlich gegenwärtig“ [2]). Was er damals auf Erden tat, das wirkt er jetzt weiter als der Erhöhte, aber Gegenwärtige, durch die Hand seiner Jünger. Und die Kraft, in der er wirkt, ist jetzt wie damals der Gottesgeist. Diesen Geist, der damals in ihm verkörpert war, gibt er jetzt denen, die an ihn glauben, in der Taufe, bei der er persönlich gegenwärtig ist; und so wirkt dieser Geist, sein Geist, weiter in ihnen und durch sie die Werke Gottes, die Werke des Christus.

So ist die Gegenwart Christi und die Wirksamkeit des Geistes schon für die volkstümliche Auffassung, und allem Anschein nach schon für die Urgemeinde, eng mit einander verbunden. Es ist also nicht richtig, wenn man erst dem Paulus diese Verbindung zuschreibt. Er schließt sich hier zunächst einfach an die Gemeindeanschauung an, wie die besprochenen Beispiele zeigen.

Aber über diese gemeinschaftliche Grundlage seiner Anschauung geht er nun allerdings in bedeutsamer Weise hinaus. Wenn er ausführt, daß die Kraft Christi sich auswirkt an den Christen (Rm. 15, 18f.; 1 Kor. 1, 24; 5, 4; 2 Kor. 4, 10—12; 12, 9; 13, 3; Phl. 3, 10. 21; Kol. 1, 29), daß der Gottesgeist, der in den Christen wohnt, sein Geist ist (Gl. 4, 6; Rm. 8, 9; 1 Kor. 2, 16; 2. Kor. 3, 17; vgl. Phl. 1, 19 u. auch Act. 16, 7), so ist das zunächst nur eine weitere Ausführung jener oben dargelegten Gedanken. Trotzdem aber ist ein gewisser Unterschied nicht zu verkennen.

---

[1]) Zum Ganzen vgl. auch das zusammenfassende Urteil von Heitm., 1. N. J. S. 331: „Auch für das Urchristentum wird die feierliche Verwendung des Namens Jesu bei der Taufe die Bedeutung der Zueignung an Jesus, weiterhin des Exorcismus und der Weihe (Begeisterung) gehabt haben; vgl. noch S. 249 u. S. 247. / [2]) Bousset zu 1 Kor. 6, 11 vgl. auch J. Weiß zu 1 Kor. 1, 13 ff., Weinel, Theol. S. 224, s. ob S. 54.

Ist schon die Wirksamkeit des Geistes bei Paulus mehr als dort auf das ganze christliche Leben ausgedehnt, so tritt der Unterschied noch klarer bei der Frage der Gegenwart Christi hervor. Ganz deutlich haftet sie nicht mehr an bestimmten Anlässen, sondern wird sie ständig empfunden.

Damit hängt eng zusammen ein zweiter Unterschied, der noch tiefer geht. Nach der dargestellten Gemeindeordnung tritt Christus doch den Menschen von Person zu Person gegenüber, seine Gegenwart ist wesentlich eine äußere, wenn auch innere Wirkungen, Geisteskräfte von ihr ausgehen. Bei Paulus dagegen wirkt Christus nicht nur indirekt, durch seinen Geist, im Herzen des Menschen, sondern er selber wird dem Gläubigen persönlich und unmittelbar innerlich gegenwärtig. Er selbst lebt im Christen und der Christ lebt in ihm. Diese Gedanken aber sind nur möglich, weil Christus und der Geist dem Paulus in einer Weise ineinanderfließen, wie die Gemeindeanschauung es nicht kennt. Nicht nur ist, wie dort, der Geist die Kraft Christi, sondern Christus ist mit dem Geist identisch und wirkt als Geist.

Diese innere psychologische Fassung der Wirksamkeit Christi bedeutet gegenüber der Gemeindeanschauung eine große Vertiefung und Verfeinerung des religiösen Empfindens und der religiösen Psychologie. Es ist eine Auffassung des religiösen Verhältnisses, die sich von dem vulgären Gemeindeglauben deutlich unterscheidet, und die man gewöhnlich als mystisch zu bezeichnen pflegt. Daß diese „Christusmystik“ grundlegend ist für die ganze Anschauung des Apostels von Christus, ist heute von den verschiedensten Seiten anerkannt. Diese innere, „mystische“ Gegenwart Christi muß daher im Folgenden der Gegenstand unserer Untersuchung sein.

II. Innere Gegenwart.

(Paulinische Christusmystik.)

Es sind im wesentlichen zwei Gedankenreihen, die hier in Betracht kommen: Christus lebt im Menschen und der Mensch lebt in Christus; *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*.

Als dritter Gedanke, der eng mit diesen beiden zusammenhängt, käme in Betracht der des Sterbens und Auferstehens des Leidens und Lebens mit Christus. Doch dieser letztere Gedanke fällt schon aus dem Rahmen unseres Themas heraus, da es sich hier nicht eigentlich um die Gegenwart Christi, sondern um eine Gemeinschaft des Menschen mit Christus handelt, die zwar durch seine Gegenwart vermittelt, aber gerade deshalb nur eine Folge derselben ist und nicht zu deren Darstellung selber gehört. Deshalb werden wir hier nur die beiden ersten Gedankenreihen behandeln; die Berechtigung dieser Beschränkung wird sich deutlicher noch, als aus der eben gegebenen kurzen Begründung, aus dem Gang der ganzen Arbeit erweisen.

Da es die enge Verknüpfung von Christus und Geist ist, auf der diese Gedanken beruhen, so wird es sich empfehlen, diese Verknüpfung auch maßgebend sein zu lassen für die Einteilung.

a) Christus als Geist (Kraft).

1. *Χριστὸς ἐν ἡμῖν.*

α) Der Gedanke und seine Entstehung.

Der Gedanke *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* beruht letztlich auf den persönlichen Erfahrungen, die Paulus an Christus gemacht hat. Diese aber haben ihren Anfang und ihre Grundlage in der Erscheinung von Damaskus. „Damit, daß er den Herrn in seiner göttlichen Herrlichkeit . . . geschaut hatte, und daß er von diesem Erhöhten alle Kräfte seines eigenen höheren Lebens bezog, hat er ihn prinzipiell als Geist erfahren“ [1]). Denn so gewiß Paulus glaubt, Jesum damals objektiv, mit dem leiblichen Auge, gesehen zu haben, so gewiß erschöpft sich darin jenes Erlebnis nicht. Dieses bloß leibliche Sehen wäre ihm ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα*, das er gerade Christus gegenüber verwirft (2 Kor. 5, 16). Sondern es war zugleich ein *γινώσκειν κατὰ πνεῦμα*, ein Sehen mit dem inneren, geistigen Auge. Das ist das eigene Urteil des Paulus, das deutlich aus seinen Äußerungen über jenes Erlebnis hervorgeht [2]).

[1]) Holtzmann, Theol. I. S. 88, vgl. auch Olschewski, bes. S. 158f. [2]) So auch Olschewski S. 26ff.

Nach Gl. 1, 15f. hat es Gott gefallen, *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*. Die Präposition *ἐν* kann unmöglich nur ausdrücken, daß Paulus die Person war, welcher die Offenbarung zuteil wurde; dafür steht der bloße Dativ, so auch bei Paulus 1 Kor. 2, 10; 14, 30; Eph. 3, 5; Phl. 3, 15. Die Übersetzung „an mir",[1]) wie es etwa Gl. 1, 24; 1. Tm. 1, 16 heißt, ähnlich wie bei demselben Verb Rm. 8, 18 *εἰς ἡμᾶς* steht, ist zwar sprachlich durchaus möglich. Aber der Gedanke, der sich dann ergäbe, „daß Gott anderen Menschen an dem Beispiel des Paulus das ihnen verborgene Wesen Christi enthüllt habe", paßt in den ganzen Zusammenhang nicht. Es kann also nur heißen „in mir", und der Gedanke ist, daß „Gott . . . seinen Sohn in Paulus enthüllt habe",[2]) d. h. Gott ließ ihn mit seinem geistigen Auge das Bild Jesu erkennen, das ihm bisher verborgen geblieben war.[3])

Das wird in überraschender Weise bestätigt durch 2 Kor. 4, 4—6, vgl. mit 3, 13—18. „In unseren Herzen" hat es Gott aufleuchten lassen „zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi".[4]) Auf den Herzen lag die Decke, die jetzt fortgenommen ist, so daß wir nun alle die Herrlichkeit des Herrn sehen. Wenn das auch von allen Christen ausgesagt wird, so bezieht es sich doch offenbar speziell auf das Erlebnis des Paulus. Auch Phl. 3, 12 sagt Paulus, jedenfalls in Beziehung auf dasselbe Ereignis, daß er von Christus „ergriffen" wurde; auch damit ist offenbar eine innere Erfahrung gemeint.

Aus all diesen Stellen ist klar ersichtlich, daß ihm das innere Erlebnis wichtiger war als die äußere, sinnliche Erscheinung, so wenig er auch beides trennt und so wenig er die Objektivität des Vorgangs bezweifelt. Und weil er es so auffaßt, darum war es ihm mehr als eine einmalige Tatsache, die vorübergeht und von der man nachher nur noch die Wirkungen spürt: Sein ganzes christliches Leben, das daraus hervorging und das wir vielleicht als Folge jener Erscheinung fassen würden, war ihm darin schon gegeben.

[1]) So Lipsius z. St. / [2]) So Zahn z. St. / [3]) Vgl. noch Sieffert u. Bousset z St, Deißmann, Paulus S. 82f., Weinel, Theol. S. 286. [4]) Vgl z. St. Olschewski S. 34ff.

Was er damals erlebte, ward ihm ein ständiger Besitz. Nicht nur das eine Mal war ihm Christus erschienen, sondern ständig war er ihm gegenwärtig. Gott offenbarte seinen Sohn in ihm, er pflanzte ihn dem Paulus ins Herz, senkte ihn hinein in sein Inneres. Sein Inneres war der Schauplatz jener göttlichen Offenbarung, darum wohnt von nun an Christus in seinem Herzen. Nur dieser Gedanke, ganz wörtlich und konkret gefaßt, wird dem Wortlaut jener Stellen gerecht. Und daß wir recht gesehen haben, wird bestätigt durch die ganze Anschauung des Apostels. Was dort begonnen hat, setzt sich fort in seinem ferneren Leben: *Χριστὸς ἐν ἐμοί.*

Paulus hat das Gefühl einer höheren göttlichen Kraft, die in ihm wirkt und ihn bestimmt. Diese Kraft geht nicht nur aus von Christus, ist nicht nur seine Kraft,[1]) sondern er selbst ist diese Kraft (1 Kor. 1, 24), er selbst wirkt durch den Apostel (Rm. 15, 18f.). Damals, vor Damaskus, ist Paulus, der alte, irdische, fleischliche Mensch Paulus gestorben, er ist ein neuer Mensch geworden. Und dieser neue Mensch ist bestimmt nicht mehr durch einen menschlichen Willen, sondern durch die Person Christi, der ihm damals erschien und in sein Inneres einging. So kann Paulus sagen: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* Gl. 2, 20. Sein Leben heißt Christus, ist Christus (Phl. 1, 21[2])).

Das gilt nicht nur für Paulus, sondern für alle Christen. In ihnen allen wohnt und wirkt etwas Neues, Christus (Rm 8, 10; Eph. 3, 17; 2 Kor. 13, 3. 5;[3]) auch wohl Kol. 1, 27 (hier allerdings die gewöhnliche Auslegung „unter euch").

Durch diese Einwohnung tritt Christus an die Stelle des eigenen Ich. Christus soll in den Christen Gestalt gewinnen (Gl. 4, 19), d. h. sein Wesen soll in ihnen seine

[1]) Auf dieser Linie etwa halten sich Stellen wie 1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 4, 10—12; 12, 9; 13, 3; Phl. 3, 10. 21; Kol. 1, 29. / [2]) Lipsius, Bousset, ähnl. Kühl z. St.; nach Dibelius dagegen ist das zukünftige Leben gemeint; nach Ewald ist Christus Subjekt, wodurch aber der Gedanke selbst nicht wesentlich geändert wird. Ähnlich ist Kol. 3, 4 *ὁ Χριστός . . . ἡ ζωὴ ὑμῶν*, vgl. 2 Kor. 4, 12. / [3]) V. 5 nach allgemeiner Auslegung *ἐν ὑμῖν* = „in euch", nicht „unter euch"; dann aber v. 3 wohl auch ebenso, so geg. d. meisten Kühl, vgl. noch das *ἐν ἐμοί* dort.

Ausprägung finden.[1]) Im Apostel redet Christus 2 Kor. 13, 3, seine σπλάγχνα[2]) sind die σπλάγχνα Χριστοῦ Ἰησοῦ Phl. 1, 8, vgl. Kol. 3, 12 und vielleicht Phm. 20. Der Christen Leib und Glieder sind Leib und Glieder Christi (1 Kor. 6, 13. 15[3])); der Christ wird mit Christus ein Geist (1 Kor. 6, 17), eine Person. So erlebt der Christ das Leiden Christi, ein Sterben und Auferstehen an sich selbst. „Christi Interessen, Christi Denken und Wollen ist für den, der an ihn glaubt, an die Stelle der eigenen Interessen, des eigenen Denkens und Wollens getreten“[4]). Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν „wir haben den Sinn Christi“, kann Paulus sagen (1 Kor. 2, 16), und wenn er den Christen den Besitz des Geistes Christi zuschreibt, so ist das ebenso wörtlich zu verstehen[5]).

Wie haben wir nun diese Äußerungen zu verstehen? Sie sind jedenfalls nicht bildlich, sondern ganz wörtlich gemeint. Es ist für Paulus kein Bild, sondern Wirklichkeit, daß Christus in den Menschen eingegangen ist und nun all sein Handeln von innen heraus bestimmt, daß sein Leben, seine neue Persönlichkeit Christus heißt, so daß der Mensch mit Christus eins, selber Christus ist.

Diese Gedanken aber sind möglich bei Paulus, denn sie entsprechen durchaus seiner Gedankenwelt und der seiner ganzen Zeit; und aus diesem Zusammenhang heraus sind sie zu erklären. Die Vorstellungen der Zeit vom Wirken des Geistes und der Dämonen sind die Analogien, die sich uns aufdrängen, sind die Gedanken, an die Paulus anknüpfen mußte.

β) Gottesgeist und Menschengeist.

Für die populäre Auffassung, die zugleich wohl die ursprüngliche ist, ist die Wirkung des Geistes ganz ähnlich der eines Dämons[6]). Die Dämonen aber gehen, nach

---

[1]) So im wesentl. die allgemein übliche Auslegung. / [2]) Entweder wörtl. = Herz (Dibelius) oder übertragen = Liebe, so die meisten. / [3]) Sieffert zu Gl. 4, 19. / [4]) Haupt zu Eph. 3, 17. / [5]) Zum Ganzen vgl. noch bes. Weinel, Paulus S 65 und 74 f. / [6]) Vgl. Gunkel, Geist S. 34 ff.; Volz, Geist S. 2–22, doch dagegen auch S. 57 f., 181–184. Für den Hellenismus vgl. z. B. Reitzenstein a. a. O., bes. S. 45, 137, 149 f.

der Auffassung auch des Urchristentums[1]), in den Menschen ein, ergreifen seine ganze Person, sein leibliches und geistiges Wesen, und bringen es in ihre Gewalt. Tiefer dringende Reflexionen über das Verhältnis des Dämons zum menschlichen Seelenleben darf man von dieser volkstümlichen Auffassung natürlich nicht erwarten; immerhin ist soviel klar: er ist dem menschlichen Geist gegenüber zunächst und vor allem etwas Fremdes, das ihn knechtet, ja, das an die Stelle des menschlichen Selbstbewußtseins tritt.

So ist auch der Geist zunächst eine übernatürliche, göttliche Macht, die den Menschen ergreift und überwältigt[2]). Trotzdem aber besteht hier ein deutlicher Unterschied; der Gottesgeist steht dem menschlichen Ich nicht so fremd, ja, feindselig gegenüber wie der Dämon. Dieser ist doch immer eine fremde, feindliche Macht, die gewaltsam in den Menschen eindringt, ihn knechtet und allmählich zerstört. Der Geist dagegen ist (wenigstens nach der religiös geläuterten Auffassung der späteren Zeit, die das Urchristentum und besonders Paulus teilt) etwas Förderndes, Heilsames, eine göttliche Gabe und ein Gut. Er steigert die natürlichen menschlichen Fähigkeiten, hebt das Seelenleben auf eine höhere Stufe, fördert die sittliche und religiösen Betätigungen des Menschen. In alledem zeigt sich das göttliche Pneuma, wenn es auch eine übernatürliche Macht ist, doch als etwas dem psychologischen Pneuma, dem natürlichen Seelenleben des Menschen Verwandtes. Und so kann es, was der Dämon nicht kann, nämlich mit dem menschlichen Pneuma zu einem neuen, höheren Ganzen verschmelzen; es kann so gleichsam ein Teil des menschlichen Ich werden[3]).

Die Brücke aber für diese Verbindung ist der doppelte Gebrauch des Wortes Pneuma, als Gottesgeist und als Menschengeist.

Daß Judentum und Urchristentum *πνεῦμα* (bzw. רוּחַ) auch

[1]) Vgl. besonders d. synopt. Berichte über d. Heilungen Dämonischer
[2]) S. d. Lit. ob S. 76 Anm. 4. / [3]) Dieser Gedanke wird erleichtert dadurch, daß der Geist, mag er auch als Hypostase gedacht sein, doch immer stark von Gott abhängig, ja, eigentlich nur die nach außen projizierte Gotteskraft selbst ist, also nicht in dem Maße ein persönliches Wesen, wie ein Dämon.

als Bezeichnung für die menschliche Innenseite gebrauchen, ist unbestritten.[1]) Dieselbe Verwendung des Wortes ist aber auch, entgegen der üblichen Annahme,[2]) neuerdings im Hellenismus nachgewiesen worden.[3]) Das Gleiche findet sich auch bei Paulus, wenn auch vielleicht nur selten.[4])

Πνεῦμα und *ψυχή* werden also wesentlich synonym gebraucht. Trotzdem heben sich beide deutlich voneinander ab, vor allem durch die Beziehung des *πνεῦμα* in uns zum *πνεῦμα* außer uns. Mag nun das menschliche *πνεῦμα* mehr physiologisch als Lebenskraft, oder mehr psychologisch als Geist gefaßt werden, immer wird seine Gleichartigkeit mit jenem Pneumaelement, das die Welt erfüllt, stark empfunden. Und weil dieses Pneuma das Gottheitselement, die Substanz des Göttlichen ist, so hebt der Ausdruck *πνεῦμα* für das menschliche Innenleben zugleich dessen Gottverwandtheit hervor. Dieser Gedanke ist stark ausgeprägt im Hellenismus,[5]) findet sich aber auch im A. T. und im Judentum. Die רוּחַ, der menschliche Lebenshauch, stammt aus dem göttlichen Lebenshauch, der göttlichen רוּחַ[6]) Und immer erscheint die רוּחַ, im Unterschied von נֶפֶשׁ als etwas von Gott Gegebenes, dem Menschen Übergeordnetes, das nicht völlig in ihm aufgeht.[7]) Diese Auffassung teilt auch das Urchristentum, so Lc. 23, 46 und Act. 7, 59; Jac. 4, 5; Apok. 11, 11.

Bei Paulus tritt nun allerdings der rein psychologische Gebrauch von *πνεῦμα* stark zurück, und der Gedanke der Gottverwandtheit des menschlichen Pneuma scheint zunächst ganz zu fehlen. Beides erklärt sich daraus, daß bei ihm eine andere Auffassung des göttlichen Pneuma überwiegt.[8]) Danach steht der Gottesgeist, als die übersinnliche Gotteskraft, zunächst im Gegensatz zu allem Irdischen,

---

[1]) S. d. St. z. B. Weiß, Teol. S. 93 f. / [2]) Vgl. z. B. Cremer, Wörterb. Art. *πνεῦμα*. / [3]) S. Reitzenstein a. a. O., bes. S. 44 u. 136. / [4]) Nach B. Weiß S 250 f. nur 1 Kor. 2, 11; 5, 3; Kol. 2, 5; warscheinlich aber doch öfter, s. Lüdemann S. 41 ff., Wendt S. 119 ff., Gloël S. 74 f. Sokolowski S. 141 ff.; vgl. auch Lietzmann zu Rm. 8. 11. / [5]) S. Reitzenstein S. 138 ff. / [6]) S. Volz, Geist S. 49—52, vgl. mit S. 57, 110 ff., 191 ff. / [7]) Vgl Koeberle a. a. O. S. 183 f. 202 ff., 284, s. auch Volz a. d. gen. St. / [8]) Vgl. Sokolowski S. 252 f. Anm. 1.

Menschlichen, selbst zum menschlichen Seelenleben. Diese Empfindung bestimmt den Geistgedanken des A. T. und des Judentums,[1]) aber auch die volkstümliche Auffassung des Hellenismus.[2]) Dieser Gegensatz bildet nun auch die Grundlage der Auffassung des Paulus. Das braucht wohl im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden, ich erwähne beispielsweise nur 1 Kor. 2, 10 ff., wo es besonders klar hervortritt.

Diese Auffassung des Pneuma steht nun in sehr fühlbarem Gegensatz zu der vorhin dargestellten: Dort Verwandtschaft zwischen Gottesgeist und Menschengeist, hier Gegensatz. Trotzdem finden sich häufig beide Anschauungen nebeneinander. Das ist möglich, weil beide aus ganz verschiedener Wurzel stammen. Erstere jedenfalls aus der Gleichheit der äußeren Luft und des menschlichen Atems, die zum selben Worte für beides führte. Letztere aus dem Gefühl übermächtiger Gewalten, die den Menschen in der Ekstase ergriffen und überwältigten.[3]) Und so löst sich der scheinbare Widerspruch dadurch, daß beide Male etwas verschiedenes unter dem Wort πνεῦμα verstanden wird. Dort ein göttliches Fluidum, an dem jeder Mensch von Natur Anteil hat; hier eine übernatürliche göttliche Kraft, die dem Menschen nur als besondere göttliche Gabe zuteil wird.[4])

Aber eben weil auch dieses übermenschliche göttliche Pneuma in den Menschen eingehen kann, verliert es seinen schlechthin transzendenten Charakter und tritt in ein positives Verhältnis auch zu jenem menschlichen Pneuma. So finden wir es bei Paulus. Allerdings scheidet er zunächst sogar den im Menschen wirksamen göttlichen Geist sehr deutlich von seinem eigenen natürlichen Innenleben (Gl. 4, 6; Rm. 8, 9. 11. 14. 16. 26;[5]) 1 Kor. 2, 12; 3, 16; 6, 19 und a.[6]) Aber gerade diese Stellen sprechen es doch auch wieder aus, daß der Gottesgeist in den Menschen eingegangen und so der innerlich treibende Faktor seines Lebens geworden ist.

---

[1]) S. Volz, Geist. / [2]) S. Reitzenstein, bes. S. 45 f. u. 150. [3]) S. ob. S. 77. / [4]) Letzteres auch im Hellenismus, s. Reitzenstein S. 108 f., 138 f., 144, 148 ff. / [5]) V. 16 ist αὐτὸ τὸ πν., d. h. der hl. Geist, dem menschlichen Geist, dem πν. ἡμῶν gegenübergestellt. / [6]) Diesen Unterschied betont richtig Cremer im Wörterb. Art. πνεῦμα und PRE³ Art. „Geist", aber mit zu weitgehender Trennung beider.

Und so vereinigt sich der Gottesgeist, trotz aller Überordnung über den Menschengeist, doch mit diesem. So kann Paulus direkt den im Menschen wohnenden Gottesgeist als *τὸ πνεῦμά μου* bezeichnen (1 Kor. 14, 14 f). Darin ist ein Doppeltes ausgesprochen, einmal, daß das im Menschen wohnende göttliche Pneuma sein persönlicher Besitz ist, dann aber doch auch, daß es nur ein Teil, ein Funke der großen Geistmacht ist. Und diese Tatsache, die im Wesen des Geistes begründet ist, erklärt und vereinigt jene scheinbar widersprechenden Aussagen.

Und so fließen denn Gottesgeist und Menschengeist zu einer Größe zusammen, wobei bald das eine, bald das andere überwiegen kann. Pneuma bezeichnet so einmal den göttlichen Geist, aber als den im Menschen wirksamen, z. B. Rm. 8, 4 ff.; Gl. 5, 16 ff., vgl. Rm. 9, 1 u. a., das andere Mal den menschlichen Geist, aber als vom Gottesgeist erfüllten Rm. 8, 15 f.; Gl. 6, 18; Phl. 4, 23; Phm. 25; Rm. 1, 9 u. a.[1]) Das ist allerdings etwas anderes als das „neue Geistesleben", wie B. Weiß den Sinn wiedergeben will[2]).

So ist also das natürliche menschliche Pneuma fähig, das göttliche Pneuma in sich aufzunehmen und sozusagen sein Organ zu werden[3]). Und darin wirkt nun doch jener Gedanke der Göttlichkeit des Menschengeistes nach, den wir im Judentum wie im Hellenismus fanden, so wenig Paulus ihn auch direkt ausspricht. Die *ψυχή*, das *πνεῦμα*, als das Gottverwandte im Menschen, ist das Organ, das die neuen göttlichen Kräfte empfängt und mit sich vereinigt. Diese Auffassung von der *ψυχή*, die schon im Judentum nachweisbar ist, die vor allem in der griechischen Philosophie ausgebildet ist, aber auch in der populären Auffassung des Hellenismus vorhanden ist[4]), liegt doch schließlich auch diesen Gedanken des Paulus zugrunde. In alledem zeigt sich deutlich, daß auch seine Psychologie auf derjenigen seines Volkes und seiner Zeit

---

[1]) St. s. Lüdemann, S. 132. Feine, Theol. S. 431 f. vgl S. 261 Anm. 1; vgl. noch Holtzmann, Theol. Bd. 2 S. 18 ff., Gloël S. 283 f., Sokolowski S. 147 ff., 251 ff. / [2]) Theol. S. 338 f., vgl. dagegen Sokolowski S. 144 ff. / [3]) Cremer, Handwb Art. *πν.* / [4]) S. Reitzenstein S. 97, 107, 108 f., 112, 116 f., 144 ff., 153 f., 157 f., 179.

beruht, trotz aller Abweichungen, die durch den spezifisch christlichen Charakter seiner Geisterfahrungen bedingt sind[1]).

γ) Christusgeist und Christus im Menschen.

Das eben dargestellte Verhältnis von Gottesgeist und Menschengeist gilt nun vor allem für die Person Christi. Ja, bei ihm ist der Gottesgeist so sehr die beherrschende Macht, daß sein menschlicher Geist demgegenüber völlig zurücktritt. Während sonst der Mensch eine äußere, leibliche Seite, die σάρξ, und eine innere, geistige, das natürliche πνεῦμα, besitzt, so besteht Christus vielmehr aus σάρξ und göttlichem πνεῦμα (Rm. 1, 3f.). Der ψυχή im natürlichen Menschen entspricht bei ihm das πνεῦμα ζωοποιοῦν, der Gottesgeist (1 Kor. 15, 45). Das göttliche πνεῦμα, das in ihm wohnt, ist mit seinem νοῦς, seinem geistigen Innenleben identisch.

Und wenn nun dieser Gottesgeist auch in den Christen wohnt, so liegt darin nicht nur ein Parallelismus zwischen Christus und den Christen, sondern vielmehr eine Abhängigkeit dieser von jenem. Denn dieser Gottesgeist ist ja zugleich der Geist Christi. Es ist also nicht nur ein von Christus ausgehender, von ihm gesandter Geist, sondern sein eigenes Seelenleben, sein inneres Wesen, das in den Menschen eingeht und nun wieder mit dessen Person verschmilzt. Das göttliche Pneuma, das zum Pneuma Christi geworden war, wird nun auch zum Pneuma des Christen.

Dieser Gedanke ist klar erkennbar, besonders 1 Kor. 2, 16: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. Den Sinn Christi, der vom göttlichen Geist erfüllt, der seinem Inhalt nach ganz mit dem Gottesgeist identisch ist, den besitzen die Christen[2]). Und wenn es hier ganz klar ausgesprochen ist, daß die geistige Persönlichkeit Christi selbst in den Menschen eingegangen ist, so fällt von da aus auch auf die anderen Stellen, die vom πνεῦμα Χριστοῦ reden, neues Licht. So wird Gl. 4, 6f. der

[1]) Vgl. dazu genauer Sokolowski S. 243ff.; z. Ganzen noch Pfleiderer, „Das paulinische πνεῦμα", Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol, 1871 S. 161ff. / [2]) Vgl. Schmiedel, J. Weiß, Kühl z. St., Lietzmann zu Rm. 8, 11. Feine, Theol. S. 261. Pfleiderer. Paulin. S. 220f.

„Geist seines Sohnes", den „Gott in unsere Herzen sandte", nach dem ganzen Zusammenhang nicht nur der Geist sein, der von Jesus ausgeht oder den er auf Erden besaß, sondern geradezu der in ihm wohnende Gottesgeist, der sein inneres Wesen ist. Dieser selbe Geist, dies innere Wesen Christi, ist auch der Geist der Christen, ihr inneres Wesen. Diese Auslegung wird bestätigt durch den ganzen Zusammenhang der Stelle. Nach 3, 16 nnd 26—29 sind nämlich die Christen dadurch Söhne Gottes, daß sie in Christus, dem Gottessohne sich befinden. Das schließt sich mit 4, 6 f. zu dem ganz konkreten und einheitlichen Gedanken zusammen, daß die Christen, weil sie in Christus und so mit seiner Person eins sind, darum auch den Gottesgeist, seinen Geist, sein inneres Leben besitzen [1]).

Ebenso wird die parallele Stelle Rm. 8, 14—17 zu verstehen sein, vor allem aber auch die Stelle Rm. 8, 9—11, die mit dieser nicht nur der Reihenfolge, sondern auch dem Inhalt nach aufs engste zusammenhängt. Erst so wird der Wechsel der Ausdrücke *πνεῦμα θεοῦ ἐν ἡμῖν* — *πν. Χριστοῦ ἔχειν* — *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* ganz verständlich. Durch die Art, wie der eine Ausdruck den anderen wieder aufnimmt, wird ihre völlige Identität bewiesen [2]). Diese aber ist nur dann vorhanden, wenn der Geist Gottes nicht nur etwas von Christus ausgehendes, sondern wirklich Christi Geist, ein Teil seines Innenlebens ist, so daß dort, wo der Geist wohnt, auch Christus selbst mit seinem ganzen Wesen gegenwärtig ist.

Und ganz ähnlich steht es 2 Kor. 3, 17. Hier wird im selben Satze gesagt *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* und dann ist vom *πνεῦμα κυρίου* die Rede, es werden also in einem Atemzuge Herr (= Christus) und Geist gleichgesetzt, und doch erscheint wieder der Geist als Besitz und Gabe des Herrn. Darin liegt zweifellos eine Verschiebung des Gedankens, die aber verständlicher wird, wenn der Geist nicht nur etwas von Christus Ausgehendes oder ihm Gehörendes, sondern tatsächlich sein inneres Personleben selber ist. Denn nur dann kann er

---

[1]) So auch Pfleiderer, Paulinism. S. 220. / [2]) So z. B. B. Weiß b. Mey. z. St., anders Lipsius z. St.

einerseits mit Christus, als das, was sein Wesen ausmacht, identifiziert, und doch in gewisser Weise, als eine von ihm ausgehende Kraft, von ihm unterschieden werden. Dieser Geist aber ist auch hier, nach dem ganzen Zusammenhang, nicht nur der in Christus verkörperte, sondern zugleich der in den Christen wohnende und wirkende Geist.

Und so ist es denn klar: Christus wohnt und wirkt nicht nur vermittelt, sondern auch unmittelbar, persönlich in den Christen. Man pflegt zwar gewöhnlich zu sagen: Seine Wirksamkeit ist durch den Geist vermittelt, und man kann nicht sagen, daß das falsch wäre. Nur daß diese Vermittlung eigentlich keine Vermittlung ist, wenigstens nicht in dem Sinne, als wenn sich der Geist als ein Mittelglied zwischen Christus und den Christen schöbe, so daß Christus selbst nur indirekt, nur durch den Geist wirken könnte. Das war vielleicht die vulgäre Auffassung, bei Paulus aber wirkt Christus unmittelbar. Dieser Geist ist ja das Wesen Christi selbst, ist sein Geist, seine Seele, wo dieser Geist wohnt, da wohnt auch Christus selbst. So ist es ganz gleichgültig, ob von dem πνεῦμα oder der δύναμις Χριστοῦ geredet wird[1]), wie ja πνεῦμα und δύναμις auch sonst häufig synonym stehen[2]); der Geist Christi und seine persönliche Kraft sind im Grunde dasselbe, beide wohnen und wirken im Menschen und Christus durch sie. Der Gläubige hat den Sinn, den Geist, das Herz Christi, die Persönlichkeit Christi ist in ihn übergegangen, Christus denkt und redet in ihm[3]).

So sind die Aussagen vom Wirken Christi und des Geistes völlig gleichbedeutend. Der Geist ist Kraft wie Christus, er wohnt im Menschen wie Christus (Rm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 1 Th. 4, 8), in den Herzen (Gl. 4, 6; 2 Kor. 1, 22; 3, 3), und beides wird ja Rm. 8, 9—11 gleichgesetzt, vgl. noch Eph. 3, 16f. Und da sich beide Tatsachen auch in den Wirkungen nicht unterscheiden, so ist es völlig klar, daß der

[1]) S. f. letzteres d. St. ob. S. 75. / [2]) Vgl. z. B. Gunkel, Geist S. 23, 72ff., Sokolowski S. 1ff., 167f., 232f., Wendt bes. S. 34f., 50, 145f. u. a. / [3]) S. ob. S. 74f, vgl. auß. d. gen. Lit. noch Bousset, J. Weiß, auch Heinrici zu 1 Kor. 2, 16; Pfleiderer, Paulin. S. 221, Urchristent. Bd. 1 S. 272f.

Gedanke *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* entstanden ist aus dem anderen *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν*. Der Geist, der im Christen wohnt, ist Christi Geist, ist sein inneres Wesen; wo er ist, da ist deshalb Christus selbst gegenwärtig und wirksam. Und umgekehrt, wo Christus ist, da ist er mit diesem seinem Geist, der seine Person bestimmt und ausmacht; und so wohnt und wirkt er durch den Geist, im Geist, als Geist in dem Menschen.

2. *Ἡμεῖς ἐν Χριστῷ.*

α) Darstellung.

Neben den Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* tritt der Gedanke des *ἐν Χριστῷ εἶναι*. Paulus braucht die Wendungen *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, *ἐν κυρίῳ* u. ä. außerordentlich oft[1]). Eine Behandlung aller dieser Stellen ist im Rahmen unserer Arbeit selbstverständlich unmöglich, wir müssen uns schon wegen ihrer großen Anzahl auf die grundlegenden beschränken. Damit sind wir auch der Entscheidung der Streitfrage überhoben, ob die Formel überall denselben Sinn hat, ob überall an ein Sichbefinden in Christus gedacht ist, wie Deißmann behauptet, oder ob sie in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, wie J. Weiß meint[2]). Mir scheint es allerdings, daß diese Einschränkungenn der These Deißmanns berechtigt sind und daß es sich nicht um eine feste „Formel" handelt mit im wesentlichen überall gleichem Sinn, sondern um eine fließende Wendung mit je nach dem Zusammenhang wechselnder Bedeutung. Auch dadurch ist also eine Beschränkung des Materials geboten; für unseren Zweck kommt es nur auf die Stellen an, wo sicher von einem Sein des Christen in Christus die Rede ist oder ein solches vorausgesetzt wird. Daß aber die Wendung in diesem „mystischen" Sinne gebraucht wird, ist wohl allgemein anerkannt; mit diesem mystischen Gebrauch allein haben wir uns zu beschäftigen.

Besonders deutlich ist es in der Wendung *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* (Gl. 3, 27, vgl. Rm. 13, 14), daß Christus als etwas gedacht ist,

[1]) Nach Deißmann, „In Ch. J." S. 1f. mit Einschluß der Pastoralbriefe 164mal. / [2]) In seiner Kritik des Deißmann'schen Werkes, Stud. u. Krit. 1896 S. 1ff; so auch B. Weiß, Theol. S. 221f., 281; Olschewski S. 152 Anm.; Feine, Theol. S. 366f.

innerhalb dessen sich der Christ befindet[1]). Paulus möchte in Christus erfunden werden Phl. 3, 9, Die Christen leben in Christus (Rm. 6, 11; 8, 1; 16, 7. 11; 1 Kor. 1, 30; 15, 22; 2 Kor. 5, 17; 12, 2. u. a.), sie sind neugeschaffen in Christus (Eph. 2, 10 vgl. v. 15; 4, 24; 2 Kor. 5, 17). In ihm werden sie stark (Eph. 6, 10; Phl. 4, 13 vgl. Kol. 2, 10); sie denken in ihm (Phl. 2, 5 vgl. 4, 2[2])) und reden in ihm (2 Kor. 2, 17; 12, 19). In ihm sollen sie wandeln Kol. 2, 6 oder stehen Phl. 4, 1; 1 Th. 3, 8[3]).

Die religiöse Erfahrung, die sich hierin ausspricht, kann man wohl am besten bezeichnen als das Gefühl einer neuen Lebenssphäre, in der sich Paulus und der Christ überhaupt befindet. *Εἶναι ἐν Χριστῷ* steht im Gegensatz zum *εἶναι ἐν σαρκί* (Gl. 6, 12; Rm. 7, 5; 8, 8f vgl. v. 1; 1 Kor. 1, 30f. vgl. Phl. 3, 3f., auch Phm. 16), zu *ἐν ἁμαρτίαις* (1 Kor. 15, 17 vgl. 18ff.), zu *ἐν κόσμῳ* (Kol. 2, 20; Eph. 2, 12f.). An letzterer Stelle ist *ἐν κόσμῳ* gleich *χωρὶς Χριστοῦ*, ähnlich wie Gl. 5, 4 *ἐν νόμῳ = ἀπὸ Χριστοῦ*[4]).

Das beweisen aber nicht nur diese Antithesen, das beweist auch der Gebrauch der Formel selbst. Denn überall handelt es sich hier um das neue Leben des Christen, um seine Begründung und Entstehung, seinen Bestand und seine Auswirkungen, um die Sphäre, in welcher der Christ lebt und sich bewegt, fühlt und denkt, redet und handelt[5]).

Dabei macht nun aber die Frage Schwierigkeiten, wie Paulus diese Lebenssphäre einfach mit der Person Christi gleichsetzen kann. Die ältere Auslegung suchte die Schwierigkeit hinwegzuschaffen durch den Hinweis darauf, daß das neue Leben durch Christus beschafft, in ihm begründet sei. Das ist ein zweifellos richtiger Gedanke, und an den häufigen Stellen, wo von den religiösen Gütern die Rede ist, die „in Christo“ vorhanden sind, mag er den Sinn des Ausdrucks richtig wiedergeben[6]). Und an manchen anderen Stellen wieder mag es etwa bedeuten „innerhalb der Sphäre Christi“[7]). Diese

[1]) S. genauer Deißmann S. 95—97. / [2]) S. z. St Deißmann S. 113ff. / [3]) Weiteres s. Deißmann S. 101ff. / [4]) Nach Deißmann S. 125f. / [5]) Stellen bei Deißmann S. 118ff. / [6]) Stellen bei J. Weiß a. a. O. S. 24ff. / [7]) Ebda. S. 12ff.

Erklärungen genügen aber nicht dort, wo wirklich von einem „Sein in Christus" die Rede ist. Die Wurzel dieses Ausdrucks liegt allerdings zweifellos darin, daß Paulus sein neues Leben und das der Christen von Christus ausgehend fühlte; Christus war ihr neues Leben. Mag daher die Formel sachlich dasselbe bedeuten wie ein „Sein in einem durch Christus erworbenen Leben", der Ausdruck besagt doch mehr. Er redet direkt von einem Sichbefinden in Christus, Christus selbst ist die neue Lebenssphäre des Christen.

β) Erklärung aus dem Geistgedanken.

Der Weg zum Verständnis der Formel *ἐν Χριστῷ* liegt wiederum in der Beziehung zwischen Christus und Geist. Diese Lösung, die zuerst Gunkel a. a. O. S. 89ff. angedeutet hat, hat dann Deißmann a. a. O. S. 84ff. näher begründet. Dieser hat darauf hingewiesen, daß die Formel *ἐν πνεύματι* fast immer im selben Zusammenhang gebracht wird wie *ἐν Χριστῷ*. Es entsprechen einander *εἶναι ἐν Χριστῷ* (1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 5, 17; Rm. 8, 1; 16, 11) und *εἶναι ἐν πνεύματι* (Rm. 8, 9); *στήκειν ἐν κυρίῳ* (Phl. 4, 1; Th. 3, 9) und *ἐν πν.* (Phl. 1, 27); *λαλεῖν ἐν Χριστῷ* (2 Kor. 2, 17 vgl. 12, 19; Rm. 9, 1) und *ἐν πν.* (Rm. 8, 15; 1 Kor. 12, 3); *ἡγιασμένος ἐν Χ.* (1 Kor. 1, 2) und *ἐν πνεύματι* (Rm. 15, 16; 1 Kor. 6, 11 usw.). Beide Formeln haben denselben Gegensatz *ἐν σαρκί* (Phl. 3, 3 vgl. Phm. 16; Rm. 8, 9); beide stehen nebeneinander (Rm. 9, 1; Eph. 2, 21f. vgl. Phl. 2, 1); der *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Kor. 1, 9) entspricht die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2 Kor. 13, 13; Phl 2, 1).[1])

Das ist nur ein Auszug aus den vorhandenen Parallelen er genügt aber zum Beweise der engen Verwandtschaft beider Wendungen. Da nun die Formel *ἐν πνεύματι* zweifellos älter, ja schon vorchristlich ist,[2]) da sie ferner auch logisch offenbar die Voraussetzung der Formel *ἐν Χριστῷ* bildet,

[1]) So nach Deißmann a. a. O. S. 85—87, dort noch weitere Beispiele; ebenso ders. Paulus S. 86; Sokolowski S. 230.; Pfleiderer, Urchristent. S. 248f. / [2]) Eine genauere Untersuchung darüber fehlt allerdings, ich zitiere nur beispielsweise aus der LXX Ez. 11, 24; 37, 1; Dan. 3, 39.

so ist es völlig klar, daß diese aus jener entstanden ist. Das wird bestätigt dadurch, daß überall, wie gerade unsere Arbeit immer wieder zeigte, die Anschauung des Apostels vom Pneuma die Voraussetzung für die von Christus ist. Wir tun also mit dieser Ableitung der Formel nichts weiter, als daß wir ein Gesetz, das die ganze paulinische Christologie beherrscht, auf unseren speziellen Fall anwenden.

Was heißt nun „im Geist sein"? Es ist offenbar gedacht an ein Sichbefinden in der Sphäre, im Element des Geistes, ein Umflossensein von ihm[1]). Dabei ist der Geist offenbar zunächst als Substanz, als Fluidum gedacht. Zugleich aber zeigt es sich allerdings auch gerade hier wieder deutlich, daß der Geist vor allem Kraft ist[2]). So war für die vulgäre Anschauung ἐν πνεύματι gleich „in der Ekstase"[3]). Der Geist ist also nicht gleich der stillen See, dem klaren Äther, sondern vielmehr dem reißenden Strom, dem brausenden Sturm. „Im Geist sein" ist also nicht ein Schwimmen im Meer, ein Schweben im Äther, sondern ein Fortgerissenwerden vom Strom, ein Ergriffenwerden vom Wirbelsturm. Dies ist die semitische Auffassung vom Geist, jenes mehr die indogermanische, griechische[4]). Sie entspricht überhaupt mehr der Art des semitischen Denkens, das voluntaristisch gerichtet ist und in der Welt mehr wirksame Kräfte, als ruhende Substanzen sieht, während der Indogermane, speziell der Grieche, mehr Sinn für objektive Betrachtung hat[5]).

Wenn nun auch die Auffassung des Geistes, besonders bei Paulus, ruhiger geworden ist, so ist doch auch für ihn noch der Geist vor allem Kraft. Und dem entspricht es, daß auch die Verben und Substantive, mit denen verbunden ἐν πν. steht, häufiger eine Tätigkeit, eine Bewegung, als ein Ruhen ausdrücken[6]). Ἐν πν. schließt gewöhnlich, auch bei

---

[1]) S. Deißmann, „In Ch. J." S. 98 u. a.; Sokolowski S. 253f.; Feine, Theol. S. 367. / [2]) Vgl. dazu bes. ob. S. 75 und 83. / [3]) Gunkel S. 92. / [4]) Vgl. Volz, Geist S. 59 Anm. 1, nach Stade, Bibl. Theol. d. A. T. I S. 182 Anm. 3. / [5]) Eine Durchführung dieses Gedankens, speziell auch am Begriff des Pneuma, würde gewiß zu interessanten völkerpsyhologischen Ergebnissen führen. / [6]) S. d. Beispiele b. Deißmann S. 85f.

Paulus, den Sinn mit ein „in der Macht", „unter der Wirkung des Geistes", „vom Geist getrieben".

Das ist von Deißmann nicht klar genug erkannt, jedenfalls nicht deutlich betont worden. Aber diese Kraft ist nun allerdings zugleich doch als ein Element gedacht; ein Getriebenwerden vom Geist ist ohne ein Sichbefinden im Geist nicht denkbar. Das setzen auch alle jene Ausdrücke voraus, denn das ἐν ist offenbar lokal zu verstehen und es ist nicht angängig, es einfach instrumental gleich „durch" zu fassen, so oft es diese Bedeutung auch mit einschließen mag.[1])

So haben wir also auch den Gedanken des ἐν Χριστῷ εἶναι zu verstehen. Wir stimmen der Definition Deißmann's[2]) zu: „Die . . . . Formel ἐν X. I. charakterisiert das Verhältnis des Christen zu Jesus Christus als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus". Nur daß dieses Sichbefinden nicht gedacht ist als ein Ruhen in einem Element, als ein Geborgensein in der Gemeinschaft mit Christus sondern, wenigstens vornehmlich, als ein Bewegtwerden von einer Kraft, als ein Getriebensein durch den erhöhten Herrn. Denn nur so entspricht es der Analogie des εἶναι ἐν πν., nur so auch den religiösen Erfahrungen des Paulus, die er in diesen beiden Formeln ausspricht. Denn beide, Christum wie den Geist, hat er vor allem erfahren als wirksame Kräfte, die sein Leben umgestalteten und fortan bestimmten.

So ist es wiederum der Geistgedanke, der auch diese Vorstellung ermöglicht. Weil der Gottesgeist, der im Christen wohnt, zugleich Christi Geist war, so war mit ihm Christus selbst im Christen. Und weil sein Wesen Geist ist, ist nun auch aller Geist, der irgend in der Welt wirksam wird, sein Geist, der Ausfluß seines Wesens. Das Geistelement, in dem der Christ lebt, ist die Kraft des Erhöhten, ist Christi Geist, in dem er gegenwärtig ist. Wer in diesem Geist ist, seinem Geist, dessen Fülle er besitzt, der sein Wesen ausmacht, der ist darum in Christus selbst.

---

[1]) S. Deißmann S. 74 ff. / [2]) S. 97.

γ) Verhältnis von ἐν Χριστῷ und Χριστὸς ἐν ἡμῖν.

Zwei Gedanken sind es also, in denen sich bei Paulus das Gefühl der Gegenwart Christi vor allem ausspricht: Christus wohnt im Menschen, der Mensch lebt in Christus. Es ist schließlich dieselbe religiöse Erfahrung, auf die beide Gedanken zurückgehen: dort das Gefühl einer neuen Kraft, die den Menschen beseelt und treibt, hier die Empfindung einer neuen Sphäre, in der er atmet und lebt. Und Paulus braucht beide Formeln nebeneinander, oft sogar in unmittelbarster Nähe (2 Kor. 13, 3—5; Rm. 8, 10 vgl. v. 1 f.; Kol. 1, 27—29). Fast zu jedem Ausdruck der einen Reihe kann man einen entsprechenden der anderen Reihe finden. Christus lebt im Christen (Gl. 2, 20 usw.) und die Christen in Christus (Rm. 6, 11; 8, 1 usw.); Christus redet in Paulus (2 Kor. 13, 3) und Paulus in ihm (2 Kor. 2, 17; 12, 19). Seine Kraft wirkt in den Christen (2 Kor. 12, 9; 13, 3; Kol. 1, 29) und sie sind stark in ihm (Eph. 6, 10; Phl. 4, 13 vgl. Kol 2, 10)[1]). Christus soll in ihnen Gestalt gewinnen (Gl. 4, 19) und sie sollen werden erwachsene Männer in ihm (1 Kor. 2, 6 vgl. 3, 1; Kol. 1, 28). Und es sind dieselben Wirkungen, die von beidem ausgehen, dieselben Güter, die dadurch dem Menschen zuteil werden.[2])

So wird hier offenbar dieselbe religiöse Wahrheit, nur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, ausgesprochen. Aber diese Gesichtspunkte sind allerdings so verschieden, daß beide Gedanken formell geradezu in unvereinbarem Widerspruch miteinander zu stehen scheinen. Einmal wohnt Christus im Menschen, das andere Mal lebt der Mensch in Christus; wie ist das beides zusammen vorstellbar?

Deißmann[3]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß beides sich nicht ausschließt bei „einer als unbegrenzt und alles durchdringend gedachten elementaren Substanz (Luft, Licht usw.)". Man kann gleichzeitig sagen, „der Mensch ist in der Luft" und „die Luft ist im Menschen"[4].) Eine solche Sub-

[1]) ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ 2 Kor. 13, 4 ist Gegensatz zu δυνατεῖ ἐν ὑμῖν V 3. / [2]) Vgl überhaupt die S. 75 f. gen Stellen mit dem S. 15 f. angeführten / [3]) In Ch. J. S. 91—93. / [4]) Vgl. auch J. Weiß, Die Nachf. Christi S. 95.

stanz aber ist das Pneuma, das wird bewiesen durch das Nebeneinander der Formeln τὸ πν. ἐν ἡμῖν und ἐν πν[1]). Das Pneuma umfließt den Menschen und durchdringt ihn zugleich[2]).

Und so muß auch Christus anscheinend gedacht sein, sonst sind diese Formeln, sowohl jede für sich, als auch vor allem beide zusammen, nicht möglich. Christus ist, wie der Geist, das Element, das den Christen zugleich umgibt und erfüllt, die Kraft, die ihn zugleich von außen bewegt und von innen treibt. Bald ist Christus mehr subjektiv als die Kraft des individuellen Lebens bezeichnet, bald mehr als die objektive Größe gefaßt, der das individuelle Leben eingeordnet ist. Es ist im Grunde dieselbe religiöse Erfahrung, aber dort mehr „e specie hominis", hier mehr „e specie Christi" betrachtet. Beide zusammen aber geben dieses religiöse Erlebnis erst voll wieder, sie ergänzen sich zu der „Vorstellung des gegenseitigen Ineinander der Christen und des pneumatischen Christus"[3]).

Damit aber sind wir nun allerdings hinausgegangen über unsere bisherige Bestimmung des Verhältnisses von Christus und Geist. Wir hatten versucht, die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* daraus zu erklären, daß der Geist die persönliche Kraft Christi ist. Darum wohnt mit dem Geist auch Christus selber im Menschen, und wer im Geiste Christi lebt, lebt in Christus selber. Aber so richtig dieser Gedanke zweifellos ist, wir werden damit diesen Ausdrücken doch nicht ganz gerecht. Denn es ist mit ihnen doch mehr ausgesagt, als daß die persönliche Kraft Christi im Christen wirkt, mehr, als daß der Christ in seiner Einflußsphäre lebt: Christus wohnt selber, persönlich im Christen, und der Christ lebt in der Person Christi selber. Ja, beide Gedanken gehen nebeneinander her und vereinigen sich sogar zu dem Gedanken eines gegenseitigen Ineinanders Christi und der Christen. Das alles hat für uns zweifellos etwas Auffallendes und Befremd-

[1]) Vgl. d. Stellen ob S. 79 f. u. 83 mit den S. 86 und in der dort erwähnten Liter genannten. / [2]) Beide Gedanken finden wir verbunden 1 Kor. 12, 13 in den Aussagen *ἐν ἑνὶ πν. ἐβαπτίσθημεν* und *ἓν πν ἐποτίσθημεν* / [3]) Deißmann S. 92 f.

liches. Daß eine Kraft in den Menschen eingeht, daß er in einem Elemente lebt, daß beides ihn zugleich umgibt und erfüllt, das ist uns verständlich, und vorstellbar. Und so machen die Formeln *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν πνεύματι*, sowohl für sich als auch nebeneinander, keine Schwierigkeiten. Unvorstellbar und unerklärlich aber scheint uns das alles zu sein bei einer Person. Und wenn wir nun doch die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν*, *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* bei Paulus so häufig finden, so liegt tatsächlich die Frage nahe: Hat Paulus hier Christus wirklich noch als Person gedacht, oder als Element und Kraft? Und wenn wir sehen, wie eng sich diese Vorstellung von Christus mit denen vom Pneuma berühren, ja, wie sie nur aus diesen erklärbar sind, so liegt der Gedanke nahe, daß Christus und Geist hier tatsächlich identisch sind. Ist das wirklich der Fall?

a) Christus als Person.

1. Unterschied von Christus und Geist.

Wie wir sahen[1]), ist Christus seinem inneren Wesen nach mit dem Geist identisch. Als der Erhöhte aber ist er auch äußerlich gleichsam Geist geworden, indem er die diesem inneren Wesen entsprechende äußere Daseinsform, das *σῶμα πνευματικόν*, erlangte (1 Kor. 15, 44 ff.).

Aber nicht nur der Erhöhte, im Himmel Thronende, sondern auch der gegenwärtig Wirksame ist seinem Wesen nach mit dem Geist identisch. Das ist schon an sich selbstverständlich, ist aber an einigen Stellen auch direkt ausgesprochen. 1 Kor. 15, 45 ist durch die Hinzufügung von *ζωοποιοῦν* zu *πνεῦμα* und durch die Ausführungen v. 48 ff. offenbar auf Christi belebende Wirksamkeit, die er als Geist ausübt, Bezug genommen. Und Röm. 8, 9 f. sind die Einwohnung des Geistes und die Christi völlig gleichgesetzt[2]).

Dazu kommt nun noch 1 Kor. 6, 16 f. Wenn hier v. 17 gesagt ist: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*, so steht das offenbar in Gegensatz zu v. 16 *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν*. Die Gemeinschaft mit dem Herrn soll, gegen-

[1]) ob S. 81. / [2]) S. ob S. 82.

über der fleischlichen Gemeinschaft mit der Hure, als wesentlich geistige gekennzeichnet werden. Darum steht das überraschende ἓν πνεῦμα statt des ἓν σῶμα, das man erwarten sollte. „Wer dem Herrn anhängt, ist mit ihm eins und zwar Geist".[1]) Der Christ ist also eins mit der Persönlichkeit Christi, seinem psychologischen Geist: dieser Geist aber ist doch, wie überall, so auch hier, identisch mit dem heiligen Geist. Der gegenwärtige Christus also, mit dem der Mensch in Gemeinschaft tritt, ist auch hier seinem Wesen nach identisch mit dem Gottesgeist.

Noch deutlicher ist das ausgesprochen 2 Kor. 3, 17 f. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Hier handelt es sich nicht, wie etwa 1 Kor. 15, 45, um eine Aussage über das Wesen des erhöhten Herrn, sondern nach dem ganzen Zusammenhang von v. 4 an um Christus und Geist als wirksame Mächte.[2]) Damit ist nun allerdings doch weit mehr ausgesprochen, als nur die Gleichheit der Wirkungen, mehr, als daß der Herr, den das Zitat in v. 16 nannte, dasselbe wirkt, was vorher v. 4 ff. von Geist abgeleitet war. In dieser Gleichheit der Wirkungen, das ist die Meinung des Paulus, zeigt sich eine Gleichheit des Wesens, zeigt es sich, daß Christus, der gegenwärtige und wirksame, die ganze Fülle des Gottesgeistes in sich trägt,[3]) daß ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

Man hat in dieser Aussage die völlige Identität von Christus und Geist ausgesprochen gefunden[4]). Auch wir haben im Verlauf unserer Arbeit öfters von „Identität", „Gleichsetzung" u. ä. gesprochen. Aber diese Aussagen bedürfen einer Begrenzung, einer näheren Bestimmung. Gewiß, Christus und Geist sind identisch. Der Gottesgeist ist sein Geist, er bildet sein Wesen, seine Person; die ganze Fülle des Gottes-

[1]) S. Lietzmann z. St., vgl. noch J. Weiß, Bachmann, Schmiedel, Kühl z. St., Sokolowski S. 146 f. / [2]) Betont bes. v. Gloël S. 119 ff., Heinrici, Bachmann, Lietzmann, Kühl z. St. / [3]) Das soll wahrscheinlich durch den Artikel τὸ vor πνεῦμα ausgesagt werden, so Gloël 122; vielleicht soll es aber auch nur ausdrücken, daß er der vorher erwähnte Geist ist, so Heinrici u. Lietzmann z. St. [4]) So J. Weiß, Schmiedel, Bousset z. St., J. Weiß auch sonst, z. B. Stud. u. Krit. 96 S. 10., D. Nachf. Christi S. 93 ff.; Deißmann, D. ntl. Formel „in Ch. J." S. 84 f.; Gunkel S. 90, doch vgl. S. 92.

geistes verkörpert sich in ihm. Inhaltlich und dem Umfange nach, materiell und substantiell decken sich beide Größen völlig. Aber formell, der Gestalt nach, besteht doch ein Unterschied. Der Geist ist die persönliche Kraft Christi, das Element, die Substanz, aus der er besteht. Und Christus ist so die Verkörperung des Geistes, ist der Gottesgeist selbst in persönlicher Gestalt. Dieser Unterschied gilt, wie vom erhöhten Christus, so auch vom gegenwärtigen. Auch hier ist Christus Person und der Geist Element, Substanz, Kraft.

Daß die übrigen Stellen, die gewöhnlich für die Indentifizierung von Christus und Geist angeführt werden, über diese Linie nicht hinausgehen, ist vorher nachgewiesen: es gilt aber auch für unsere Stelle. Daß hier durch jene Gleichsetzung der Unterschied zwischen Christus und Geist nicht aufgehoben werden soll, zeigen die Worte, die sich ihr unmittelbar anschließen: *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.* Fast wie um einer falschen Identifizierung vorzubeugen, folgt der Gleichsetzung die Unterscheidung auf dem Fuße: Der Geist ist Besitz, ist Gabe des Herrn, Christus ist also die Person, die ihn hat oder gibt[1]). Die Vermittlung zwischen beiden Gedanken aber gibt V. 18 der Ausdruck *ἀπὸ κυρίου πνεύματος.* Das ist jedenfalls nicht Genitiv von *κυρίου πνεῦμα* gleich *πνεῦμα κυρίου*[2]), wogegen Wortstellung und Zusammenhang sprechen, sondern Genitiv entweder von *κύριος πνεῦμα* (*πν.* Apposition zu *κύρ.*)[3]). oder von *κύριος πνεύματος*[4]). Die letzten beiden Möglichkeiten machen für den Sinn nicht viel Unterschied, denn auch bei der zweiten, wahrscheinlicheren Annahme liegt jedenfalls kein Gen. poss. vor: „Herr über den Geist", sondern ein Gen. qualit. oder appos.: „der Herr welcher (seinem Wesen nach) Geist ist", der „Geist-Herr"[5]). Weil Christus das ist, darum kann er sowohl mit dem Geist gleichgesetzt werden, wie auch als Geber und Besitzer des Geistes erscheinen. Beide Betrachtungsweisen fordern und ergänzen einander[6]).

---

1) Vgl. schon ob. S. 82f. / 2) So Gloël. / 3) R. Seeberg. / 4) So d. meisten. / 5) Fast alle Neueren. / 6) Gloël S. 121 verweist auf Threni 4, 20, wo der König als Lebensodem des Volkes bezeichnet wird. Das ist allerdings wohl mehr Bild, während Paulus es hier eigent-

So bleibt auch hier Christus Person, der Geist Kraft oder Substanz [1]).

Und dieser Unterschied bleibt doch überall erkennbar. Er liegt ja schon in den Worten selbst: *ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα.* Es ist undenkbar, daß Paulus diesen Unterschied ganz vergessen sollte. Wohl hat er nicht so scharf, wie wir es tun, zwischen Kraft und Person unterschieden. Erscheint doch bei ihm der Geist nicht selten als Hypostase, als ein personartiges Wesen [2]). Und so nähern sich manche Aussagen über Christus vielleicht dem Gedanken an ein Element, eine Kraft. Und daß Christus und Geist leicht ineinander übergehen, ist verständlich. Ist doch Christus die Person, in der sich der Geist verkörpert, und der Geist ist die persönliche Kraft Christi. Darin ist beides ausgesprochen, die inhaltliche Gleichheit und der formelle Unterschied. Und diesen Unterschied, zwischen Person und Element, hat Paulus wohl gefühlt und berücksichtigt, wenn er ihn sich auch nicht logisch, verstandesmäßig klargemacht hat.

Und weil dieser Unterschied besteht, darum genügen die Formeln *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν πνεύματι* nicht völlig zur Erklärung der entsprechenden Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ.* Wir müssen versuchen, sie zu verstehen, auch wenn wir Christus nicht als Element und Kraft, sondern, wirklich als Person fassen.

2. Christus als Geistwesen (analog den Dämonen)

Die Einwohnung Christi im Menschen ist nach den Anschauungen der Zeit nicht so unvorstellbar, wie sie uns zu sein scheint. Wie der Geist, so konnten auch Geister und Dämonen in den Menschen eingehen und in ihm Wohnung machen; man machte da keinen Unterschied zwischen dem mehr unpersönlichen Geist und den mehr persönlich gedachten Geistern [3]). Auch Christus aber lebte, nach dem Glauben des

---

lich meint Immerhin beweist auch diese Parallele, daß solche Aussagen den Unterschied von Sache und Person nicht aufheben.

[1]) So Lietzmann u. B. Weiß, ähnl. Heinrici, Bachmann z. St., vgl. z. Ganzen noch Sokolowski S. 65f., 228f., Pfleiderer, Urchristent. S. 269ff. / [2]) So bes. Rm. 8, 16. 26f.; 1 Kor. 12, 4ff. bes. v. 11; Gl. 4, 6. / [3]) S. ob. S. 76f.

Paulus, als Pneuma, Geistwesen im Himmel, in einem Lichtleibe aus feiner, luftartiger, pneumatischer Substanz[1]). Er trat dadurch in, allerdings gegensätzliche, Analogie zu den Dämonen. Wie diese, als böse Geistwesen, unsichtbar in den Menschen eindringen, so konnte auch Christus es, als das gute Geistwesen, das vom Gottesgeist erfüllt war, konnte auch er in den Menschen eingehen und sein Inneres in Besitz nehmen. Wie von einem Dämon, so konnte der Mensch auch „besessen" sein von Christus, vom Gottesgeist[2]). „Daß Paulus, wenn er derartiges aussagte, es nicht bloß bildlich, sondern eigentlich meinte, begreift sich vollkommen unter der zu seiner Zeit allgemein herrschenden animistischen Voraussetzung, daß Geisterwesen in den Menschen eingehen, von ihm Besitz ergreifen und bald neben seinem eigenen Selbst, bald in Einheit mit ihm wirken"[3]).

So nähert Christus sich dadurch, daß er Person ist, äußerlich, formell der Vorstellung eines Dämons, innerlich, sachlich aber ist er mit dem Gottesgeist identisch und steht dadurch in schroffstem Gegensatz zu allen Dämonen. So ist die Analogie mit diesen nur äußerlich und formell, und selbst hierin ist sie nicht ganz ausreichend. Wohl konnte der einzelne Christ, wenn er auf sein neues Leben blickte, Christum für das gute Geistwesen ansehen, das statt der bösen Geister in sein Herz eingezogen war. Aber diese Betrachtungsweise war doch subjektiv, einseitig. Ein Geist, ein Dämon war ein individuell beschränktes Wesen, darum konnte er nur in einem Menschen wohnen. Daß mehrere Dämonen in einem Menschen wohnen, das zwar kommt vor; nie aber wohnt ein Dämon in mehreren Menschen. Vollends der Gedanke eines *ἐν δαιμονίῳ εἶναι* ist nirgends nachweisbar. Christus aber wohnt nicht nur in einem Menschen, er wohnt zugleich und in gleicher Weise in allen Gläubigen[4]). Und er lebt nicht nur im Christen, sondern der Christ lebt auch wiederum in ihm. Darin zeigt es sich wieder, daß er nicht nur ein individuelles Geistwesen neben anderen ist.

[1]) S. ob. S. 91. / [2]) So Weinel, Paulus S. 115f., aber auch schon Lüdemann S. 134 Anm. 1. / [3]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 273. / [4]) So auch J. Weiß, Christus S. 49f.

Sondern es ist das gute Geistwesen, in dem allein sich, im Unterschied von den vielen bösen Geistern, die göttlichen Kräfte des Guten voll verkörpern[1]). Weil so die ganze Fülle des Gottesgeistes in Christus zum Ausdruck kommt, weil er allein die Wirksamkeit Gottes in den Menschen vermittelt, darum ist seine Persönlichkeit auch hier wieder nur vergleichbar mit der Gottes, ist auch seine Wirksamkeit im Menschen voll verständlich nur aus dem Wirken Gottes selbst. Darum bilden nur die Wendungen *θεὸς ἐν ἡμῖν* und *ἐν θεῷ* eine genaue Parallele zu *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἐν Χριστῷ*.

3. Christus als göttliches Wesen.

α) *Θεὸς ἐν ἡμῖν.*

Wir finden diesen Gedanken wiederholt bei Paulus. Gott wohnt in den Christen, darum sind sie ein Tempel Gottes, (1 Kor. 3, 16f., vgl. 6, 19; 14, 25[2]); 2 Kor. 6, 16—18[3]); Eph. 2, 21f.; 4, 6); er wirkt innerlich im Menschen (Phl. 2, 13; Gl. 3, 5; vgl. 1 Th. 4, 8). Paulus knüpft damit an zunächst an die israelitisch-jüdische Anschauung von der Gegenwart Jahves in seinem Volke, wie sie schon jetzt erlebt, aber noch mehr von der Zukunft erwartet wurde, Gedanken, die wir auch in urchristlichen Schriften wiederfinden, so bes. Apoc. 23. 3 u. 22. Paulus zitiert hier direkt alttestamentliche Stellen, so 1 Kor. 14, 25: Sach. 8, 23 u. 2 Kor. 6, 16: Ez. 37, 27; aber er tut es, indem er die Gegenwart Gottes in seinem Volke zu einer innerlichen, psychologischen Einwohnung Gottes in der Gemeinde wie im Einzelnen umdeutet.

Dabei konnte er sich anschließen an Gedanken des Hellenismus. Denn hier redete man vom Eingehen der Gottheit in den Menschen im selben Sinne, in dem man von einem Eingehen des Geistes sprach; *θεὸς ἐν ἡμῖν* und *πνεῦμα*

[1]) An umfassender Bedeutung sind mit ihm vergleichbar nur die *ἁμαρτία* und der Teufel, die in allen Sündern wohnen und wirken Rm. 7, 17f. 20; Eph. 2, 2, und von deren Herrschaft Christus und der Geist den Menschen befreit haben Rm. 7, 24f.; 8, 1 ff.; Eph. 2, 4 ff.; vgl. auch d. Stellen S. 85. / [2]) *ἐν ὑμῖν* hier wohl nicht „unter euch", wie Bachmann und Bousset wollen, sondern „in euch", vgl. Schmiedel, B. Weiß, Kühl z. S. / [3]) Doch vielleicht nicht von Paulus.

ἐν ἡμῖν waren gleichbedeutend [1]). Das unterscheidet sich nun allerdings von der Anschauung des Paulus sehr deutlich dadurch, daß es sich hier um individuelle Einzelgottheiten handelt, deren Einwohnung also mehr der eines Dämons vergleichbar ist, nicht um den einen, allumfassenden Weltgott des Paulus. Trotzdem aber kann jene mystische Umbildung jüdischer Gedanken, die wir bei ihm festgestellt haben, durch diese hellenistischen Vorstellungen beeinflußt sein.

Jedenfalls spielt dabei der Geistgedanke, die Gleichsetzung von Gott und Geist, ebenso wie dort, eine entscheidende Rolle. Jene innere Wirkung Gottes geschieht durch den Geist (Gl. 3, 5; 1 Th. 4, 8); und so ist auch seine Einwohnung durch den Geist vermittelt und ist der des Geistes gleich (1 Kor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 21 f.). Gott ist Geist [2]), darum kann er wie der Geist in den Menschen eingehen und die innere Kraft seines Lebens werden. Und wie der Christ in dem Funken des Geistes (nur einen solchen kann ja schließlich der Einzelne besitzen) doch die volle Kraft des Geistes spürt [3]), so fühlt auch jeder einzelne den ganzen Gott gegenwärtig, obgleich dieser weit über ihn hinausgeht und die ganze Welt erfüllt.

Wie aber die ganze Fülle des Geistes doch nur in Christus wohnt, so gilt es auch erst von Christus in vollem Maße, daß Gott in ihm war, 2 Kor. 5, 19. Und da nun auch Christus durch den Geist im Menschen wohnt, so ist es klar, daß auch die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *θεὸς ἐν ἡμῖν* wesentlich gleichbedeutend sind. In Christus wie im Geist wird Gott den Menschen innerlich gegenwärtig, die Gedanken „Gott, Christus, Geist in uns" besagen im Grunde dasselbe und erläutern einander [4]).

β) *Ἡμεῖς ἐν θεῷ.*

Auf diese Analogie zur Formel *ἐν Χριστῷ*, die Gunkel noch nicht nennt, hat Deißmann aufmerksam gemacht [5]).

[1]) Beisp. z. Reitzenstein S. 19, 30 f., 45, 137, 149 f., vgl. ders. in N. Jahrb. f. klass. Altert. 1913 S. 397; s. auch B. Weiß zu 1 Kor. 3, 16. / [2]) S. genauer unt. S. 102 f. / [3]) S. oben S. 80. / [4]) Vgl. Weinel, Geist S. 70. / [5]) „In Ch. J." S. 93—95, 98.

Eine Anzahl der paulinischen Stellen schließt sich nun allerdings einfach an einen Sprachgebrauch des A. T. und der LXX an, wo auf Verben, die ein Sichfreuen, Hoffen u. dgl. ausdrücken, ein בַּיהוָה bezw. ἐν κυρίῳ oder ἐν θεῷ folgt.[1]) Dem entspricht bei Paulus offenbar 1 Th. 2, 2; Rm. 2, 17 u. 5, 11 (vgl. 1 Tm. 6, 17 D◦KL u. a.), und denselben Sprachgebrauch hat er dann auf Christus übertragen, so Phl. 2, 19; 1 Kor. 15, 19; — Phl. 3. 1; 4, 4. 10; — 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17 f.; Phl. 3, 3 vgl. mit 1, 26; 1 Kor. 15, 31 u. Rm. 15, 17; — 2 Th. 3, 4; Gl. 5, 10; Phl. 2, 24 vgl. m. Rm. 14, 14.

An all diesen Stellen gibt also das ἐν bezw. בְּ augenscheinlich nur den Grund, den Gegenstand des betr. Affektes an, ein mystischer Gebrauch der Wendung im Sinne eines Seins in Gott ist nicht anzunehmen.[2]) Diese Auffassung würde nur bestätigt werden, wenn wenigstens bei einigen dieser Verben auch im Hellenismus die Konstruktion mit ἐν allgemein üblich war, wie J. Weiß meint.[3])

Anders liegt die Sache nun an einigen anderen Stellen der LXX. Die Übersetzer gaben häufig das Hebräische בְּ ganz mechanisch und ungriechisch durch ἐν wieder. Wollte der hellenistisch-jüdische Leser das nicht einfach unverstanden hinnehmen, so mußte er wenigstens versuchen, es nach seinem Sprachgebrauch zu verstehen. Und da lag, wenigstens an einer Anzahl von Stellen, die wörtliche, lokale Auffassung nahe, die die Wendung ἐν θεῷ etwa wie ἐν πνεύματι verstand: „in Gott", „in der Kraft Gottes" u. ä.[4])

Eine solche Auffassung war nahegelegt durch den Gebrauch, der im Hellenismus von dieser Formel gemacht wurde. Das in Betracht kommende Material ist allerdings wohl noch nicht vollständig gesammelt, jedenfalls noch nicht im Zusammenhang bearbeitet worden; auch im Rahmen dieser

---

[1]) Stellen für d. hebr. A. T. s. Böhmer a. a. O. S. 45 ff., f. d. LXX Deißmann S. 36 ff. / [2]) Gegen Deißmann a. a. O. S. 64 f. [3]) St. u. Kr. S. 16 ff., s. auch Deißmann a. a. O. S. 57 f., z. Ganzen vgl. noch dess. Paulus S. 89 f. / [4]) J. Weiß St. u. Kr. S. 32 nennt 2 Sm. 20, 1; 22, 30; Ps. 17, 30; Sach. 12, 5; ähnlich Olschewski S. 152; Deißmann, Paulus S. 89 f.; außerdem könnte man vielleicht noch nennen Ps. 59, 15 = 107, 14; 1 Sam. 2, 1; 26, 16; 30, 6; Ps. 3, 3; abgedruckt bei Deißmann, „In Ch. J." S. 45 u. 51.

Arbeit ist das nicht möglich. Doch ergibt sich aus dem, was vorliegt, daß der Gedanke uns vor allem in zwei Wendungen vorliegt. Einmal redet man bei ekstatischen Erfahrungen und Zuständen von einem *ἐν θεῷ εἶναι* oder *γίνεσθαι, ἐνθουσιάζειν, θεὸν ἐδύσασθαι* u. dgl[1]). Das ist ein Korrelatbegriff zu dem Gedanken der Einwohnung der Gottheit, ganz ähnlich wie *ἐν πνεύματι* zu *πνεῦμα ἐν ἡμῖν*. Beide drücken im Grunde dieselbe Erfahrung aus, nur einmal als ein Erfülltsein von einer höheren Macht, das andere Mal als ein Getragensein von ihr, als Sichbewegen in ihr.

Daraus ist dann wohl die zweite Wendung des Gedankens entstanden, die wir besonders in der Stoa finden. Danach erfüllt die Gottheit die Welt, und darum lebt alles, Dinge wie Menschen, in ihr[2]).

Immerhin scheinen solche Gedanken im Hellenismus verhältnismäßig selten zu sein. Gar nicht nachzuweisen sind sie im Judentum, selbst im hellenistischen. Der stark persönliche Gottesgedanke, verbunden mit einer immer schärferen Betonung der Transzendenz Gottes, schloß derartige Gedanken, die doch eine sehr weitgehende Immanenz Gottes, ja, eine Gleichsetzung von Welt und Gottheit voraussetzen, ohne weiteres aus.

So zeigt die einzige Stelle der hellenistisch-jüdischen Literatur, wo ein Einfluß dieses Gedankens vorzuliegen scheint, (Sap. Sal. 5, 15), doch eine starke Umbiegung desselben. In dem Satze *ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν* (sc. der Gerechten) liegt der echt jüdische Gedanke zu Grunde, daß der Lohn der Gerechten im Himmel, bei Gott aufbewahrt ist. Dabei ist aber, anscheinend unter stoischem Einfluß, Gott als Ort, als Element gedacht, aber charakteristischerweise nicht als der immanente, die Welt erfüllende, sondern als der transzendente, der den Himmel durchwaltet. Denn gerade, daß der Lohn noch nicht gegenwärtig, auf Erden vorhanden, sondern

---

[1]) S. Reitzenstein, Mysterienrel. S. 29f., 45, 203; Feine, Theol. S. 367 Anm. 1; Holtzmann, Theol. II S. 89f. / [2]) S. Norden a. a. O. S. 19ff., 240–242, 349 u. 354; Reitzenstein, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1913 S. 396—398, Mysterienrel. S. 174.

zukünftig, im Himmel, bei Gott aufbewahrt ist, soll betont werden (vgl. v. 16)[1]).

Und dieselbe Verwendung der Formel finden wir nun auch bei Paulus. Kol. 3, 3 heißt es *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ*. Wenn das Leben mit Christus in Gott verborgen ist, so muß, wie das Leben, so auch Christus, der nach v. 4 unser Leben ist, in Gott befindlich gedacht sein. Das ist jedenfalls ganz wörtlich, lokal zu fassen[2]), das Thronen neben Gott, im Himmel (v. 1), ist zu einem Leben in Gott umgestaltet und erweitert. Ganz ähnlich ist es Eph. 3, 9, wenn hier das Geheimnis (der Erlösung) als von Ewigkeit her in Gott verborgen bezeichnet wird. Obwohl „in Gott" an beiden Stellen sachlich gewissermaßen einem „im Himmel" entspricht, geht es doch darüber hinaus; Gott ist als der den Himmel Erfüllende gedacht, so daß, wer und was im Himmel ist, zugleich sich in ihm befindet. Darum ist nur Christus schon jetzt in Gott; die Christen noch nicht. Das liegt in Kol. 3, 4: Wenn unser Leben, wenn Christus offenbart wird, dann werden auch die Christen mit ihm in Herrlichkeit offenbart werden, dann werden auch sie, wie er schon jetzt im Himmel „in Gott" sein.

Dasselbe Verständnis scheint mir *εἰς αὐτόν*, sc. *θεόν*. zu fordern an den formelhaften Stellen Röm. 11, 36 u. 1. Kor. 8, 6. Die stoischen Parallelen, die Norden[3]) hierzu anführt, sind allerdings überraschend und machen eine Abhängigkeit des Paulus sehr wahrscheinlich. Gerade darum fällt es doppelt auf, daß dieser nirgends das dort vorkommende *ἐν αὐτῷ*, sondern nur das (allerdings dort auch vorhandene) *εἰς αὐτόν* hat. Darin scheint mir darum der Gedanke zu liegen, daß alles (bezw. die Christen), bestimmt ist, in Gott hinein zu kommen[4]). Das würde dann genau dem Gedanken von Kol. 3, 3 entsprechen.

So entspricht dieser Gebrauch der Wendung *ἐν θεῷ* bei

---

[1]) So ist auch 7, 21ff. nicht Gottes selbst, sondern vielmehr die von ihm ausgehende Weisheit, sein Geist, das die Welt durchwaltende Prinzip. [2]) So Haupt z. St., *ἐν θεῷ* ist Gegensatz zu *ἐν κόσμῳ* 2, 20. / [3]) S. 240—242, vgl. 249 u. 351. / [4]) „Zu Gott hin" wäre zu schwach, das müßte jedenfalls *πρός* heißen.

Paulus auffallend dem Sap. Sal. 8, 15 vorliegenden. Hier wie dort scheint der stoische Gedanke von Gott als dem Weltelement eingewirkt zu haben, aber auch bei Paulus ist dieser Gedanke dann, zweifellos auf Grund des beherrschenden Gefühls der Transzendenz Gottes, so umgestaltet worden, daß Gott nicht mehr der die Welt, sondern der den Himmel Erfüllende ist, daß ἐν θεῷ also nicht einen schon auf Erden gegenwärtigen, sondern einen nur im Himmel vorhandenen, erst in der Zukunft auf Erden sich offenbarenden Zustand bezeichnet[1]).

γ) Gott und Christus als Geist und Person.

Ein genauer Parallelismus zwischen dem Gebrauch von ἐν θεῷ und ἐν Χριστῷ besteht bei Paulus also offenbar nicht. Denn das εἶναι ἐν Χριστῷ ist ihm durchaus schon in der Gegenwart vorhanden. Trotzdem ist ein enger Zusammenhang unbestreitbar. Das ist ganz deutlich zunächst bei jenen Wendungen, die sich an den alttestamentlichen Sprachgebrauch anschließen. und ebenso ἐν θεῷ wie ἐν κυρίῳ (= Christus) wie ἐν Χριστῷ enthalten[2]). Das ist ein Beweis dafür, daß Paulus hier wie so oft seine Aussagen von Christus nach Analogie der alttestamentlichen Aussagen von Gott gebildet hat. Besonders deutlich ist das 1 Kor. 1, 31 und 2 Kor. 10, 17 f.. wo Paulus direkt das Wort Jer. 9, 22 f. von Gott auf Christus überträgt. Und 1 Th. 1, 1 und 2 Th. 1, 1 stehen sogar ἐν θεῷ und ἐν Χριστῷ nebeneinander.

Besteht hier ein Zusammenhang zwischen beiden Wendungen, so auch zweifellos in ihrem mystischen Gebrauch. Wenn der paulinische Gebrauch von ἐν θεῷ auch von dem hellenistischen stark abweicht, so entspricht die Verwendung von ἐν Χριστῷ bei ihm desto mehr dem hellenistischen ἐν θεῷ. Wie es sich dort um ein

[1]) Act. 17, 28, wo offenbar an ein gegenwärtiges Sein in Gott gedacht ist und wo zweifellos der stoische Gedanke vorliegt, kann für eine Darstellung der paulinischen Gedanken nicht ohne weiteres verwertet werden (s. Deißmann, „In Ch. J." S. 93 ff.; Norden u. Reitzenstein zur Areopagrede a. d. gen. Orten. / [2]) S. d. Stellen S. 98.

mystisches Einswerden mit der Gottheit handelt, so hier mit Christus. Es sind durchaus ähnliche Erlebnisse, die darin ausgesprocsen werden. Und wie die Wendung *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* (Gl. 3, 27 u. Röm. 13, 14) offenbar eine Übertragung des Mysterienausdrucks *θεὸν ἐνδύσασθαι* darstellt[1]), so wird auch die paulinische Formel *ἐν Χριστῷ*, wenigstens in ihrer mystischen Verwendung, sicherlich von dem hellenistischen Gedanken des *ἐν θεῷ εἶναι* beeinflußt sein. Gerade auch hier wird es gelten, daß die hellenistische Mystik dem Paulus „wirkungsvolle Ausdrucksformen für seine christlichen Erfahrungen" bietet[2]). Dies Urteil wird sowohl der religiösen Originalität des Paulus gerecht, als auch dem Einfluß, den die religiösen Zeitanschauungen zweifellos auf ihn ausgeübt haben.

Wie man aber auch über die Abhängigkeit des Paulus in diesem Punkte denken mag, zum mindesten liegt hier eine bedeutsame Analogie vor, die uns den paulinischen Gedanken verständlich machen kann.

Der Gedanke des *ἐν θεῷ εἶναι* im Hellenismus ist nur möglich, weil *θεός* gleich *πνεῦμα* ist. Mag nun von einem bestimmten Gott die Rede sein, wie in den Mysterienkulten, oder von der einen, allumfassenden Gottheit, wie in der Stoa, immer ist die Gottheit als *πνεῦμα* gedacht, d. h. sie ist Geistwesen und besteht aus Geist. Die Formeln *ἐν θεῷ* und *ἐν πνεύματι* sind gleichbedeutend, jene erklärt sich aus dieser[3]).

Es ist letztlich ein immanenter, pantheistischer Gottesbegriff, der sich hier ausspricht. Und wenn das Judentum wie Paulus diesen auch ablehnen, wenn sie die Transzendenz Gottes auch stark betonen, Gott war doch nicht an den Himmel gebunden, er war zugleich auf Erden gegenwärtig. Was im Himmel ist, ist gerade dadurch über die Schranken des Raumes erhaben. Und darum ist Gott nun gerade als der Himmlische zugleich allgegenwärtig. Er war nicht rein transzendent, sondern auch immanent. Und

[1]) S. d. Literatur ob. S. 99 Anm. 3. / [2]) So Wendland, D. hellenist.-röm. Kultur 2. Aufl. S. 285. / [3]) S. d. Literatur ob S. 99 Anm. 3 u. 4.

was diese beiden Vorstellungen vermittelte, das war wiederum der Geistgedanke. Der Geist war einerseits mit Gott identisch; es war der Gottheitsstoff, die Substanz, aus der er bestand. Geist ist Gottheit, Gott ist Geist[1]). Und es war seine innere, geistige Kraft, seine Seele, sein inneres Wesen. Dieser Geist aber war nicht nur in Gott eingeschlossen, er wirkte auch nach außen hin. Er war zugleich der Lebenshauch, der von ihm ausging, seine Kraft, die in der Welt wirksam wurde, speziell im Herzen des Menschen[2]). So ist der Geist, als der in der Welt wirksame, zwar in gewisser Weise von Gott verschieden, aber doch andererseits wieder mit ihm identisch. Denn in dieser Kraft ist ja Gott selbst wirksam, dies Element, das die Welt durchwaltet, ist zugleich die Substanz, aus der Gott selber besteht, ein Ausfluß des göttlichen Wesens und doch wieder Gott selbst[3]). So etwa, wie die Sonne droben am Himmel steht, und doch zugleich hier unten auf der Erde ist mit ihren Strahlen. So thronte Gott droben im Himmel in unnahbarer Herrlichkeit, aber sein Licht drang, alles erfüllend, in die Welt hinaus, so daß Gott auch hier unten auf Erden war wie dort oben.

So ist der Geist es, der Himmel und Erde verbindet. Er ist das Himmelselement, wo er wirksam ist, da kommt der Himmel auf die Erde herab[4]). Und so löst sich im Geistgedanken der Widerspruch, der zu bestehen scheint zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes. In ihm sprach jene Zeit aus, was wir theologisch den „theistischen Gottesbegriff" nennen. Gott ist weder von der Welt geschieden, noch geht er in ihr auf.

Und damit löst sich eine zweite Antinomie, die dem Gottesgedanken anhaftet. Gott ist für die israelitisch-jüdische Religion sowohl festumrissene Persönlichkeit wie alles durchwaltende Kraft[5]). Als Person thront er im Him-

---

[1]) Joh. 4,24; vgl. für das A.T. Volz, Geist S. 43ff., 70ff. / [2]) Vgl. für das Judentum bes. Volz, Geist, für das Urchristentum, speziell Paulus, ob. S. ff. 99/ [3]) So gehen z. B. in den Test. patr. Gott und der Geist Gottes, Beliar nnd der Geist Beliars ineinander über. / [4]) S. Weinel, Geist S. 42ff. / [5]) S. Olschewski S. 153f.

mel, als Kraft wirkt er auf Erden. Diese Gedanken, religiös beide gleich notwendig und wahr, sind allerdings für die Vorstellung und für das Denken nicht völlig vereinbar. Damit teilen sie aber schließlich nur das Schicksal aller höchsten Gedanken, zumal der religiösen, letzten Endes hinauszugehen über die menschliche Fassungskraft.

Auch diese Antinomie vermittelt der Geistgedanke. Und wie er die Immanenz Gottes betont, so auch seinen Charakter als wirksame Kraft. Der Geist ist das Göttliche und so Gott selbst nach der einen Seite seines Wesens, als der dem Menschen innerlich gegenwärtige, als immanenter gegenüber dem transzendenten, als Element und Kraft gegenüber der Persönlichkeit.

Daraus erklärt es sich nun, daß Paulus die Formeln *ἐν θεῷ* und *ἐν πνεύματι* nicht im selben Sinne gebraucht. *Θεός* (und *κύριος*) ist ihm der Ausdruck vor allem für den überweltlichen Gott. Darum drückt er das Gefühl der Gegenwart Gottes nicht in der Formel *ἐν θεῷ* (oder *ἐν κυρίῳ*) aus, sondern in der Wendung *ἐν πνεύματι*. Was aber diese Formel nicht aussprechen konnte, die Empfindung, daß es eine persönliche Macht ist, in der der Christ lebt, das sagt die Formel *ἐν Χριστῷ*. Sie allein bietet dem Paulus einen vollen Ersatz für den Gedanken eines gegenwärtigen Seins in Gott, der ihm fehlt. Und sie vermag das, weil Christus gleich Gott ist. Christus thront wie Gott oben im Himmel als *κύριος*, und wirkt zugleich unten in der Welt als *πνεῦμα*. Beides ist bei ihm möglich und vereinbar, weil er wie Gott Geist ist. Aber wie nun bei Gott der Ton mehr auf der Transzendenz liegt, auf dem Thronen im Himmel, so bei Christus mehr auf der Immanenz, auf dem Walten auf Erden. Darum kann er, stärker als Gott selbst, mit dem Geist identifiziert werden, darum kann *ἐν Χριστῷ*, anders als *ἐν θεῷ*, gleichbedeutend mit *ἐν πνεύματι* stehen, zur Bezeichnung eines Lebens in göttlichen Kräften, das der Christ schon jetzt erfährt.

Und damit ist nun auch die Frage entschieden, ob Christus hier wirklich noch als Person gedacht ist. Man hat das gerade auf Grund jener Gleichsetzung von Christus

und Geist, wie sie in diesen Formeln und auch sonst[1]) sich ausspricht, leugnen wollen. Nach J. Weiß[2]) ist Christus mit dem Pneuma zu einem unpersönlichen Element zusammengeflossen, und nach Schmiedel[3]) ist die Mystik des Paulus unvorstellbar, sofern Paulus in Christus eine Person sieht. Aber wenn letzterer zugibt, daß Paulus keine Diskrepanz zwischen persönlicher und unpersönlicher Vorstellung fühlt, so ist damit eigentlich diese ganze Behauptung hinfällig geworden. Der Widerspruch würde dann höchstens für unsere Anschauung, nicht aber für das eigene Bewußtsein des Paulus bestehen.

Aber auch für unser Urteil liegt hier kein Widerspruch vor. Christus ist hier Persönlichkeit, allerdings Persönlichkeit wie Gott. Und ebenso wie Gott zugleich Person und Kraft ist, so kann auch Christus es sein. Und wie wir bei Gott, wenn wir ihn als Persönlichkeit fassen, von dem Merkmal der individuellen Begrenzung, das zum Begriff einer irdischen, menschlichen Persönlichkeit allerdings gehört, abstrahieren müssen, so auch bei Christus. Wir sind uns ja doch dessen wohl bewußt, daß unsere irdischen, menschlichen Begriffe nicht auf Gott passen, ihn nicht ganz erfassen können; dasselbe gilt aber dann auch für Christus, wenn er im Sinne des Paulus ein göttliches Wesen ist.

Und weil Christus beides ist, Person und Kraft, so machen nun der Geist- und der Christusgedanke einander nicht überflüssig. Sondern ähnlich wie das Überweltliche im Gottesgedanken mehr als Person, im Geistgedanken mehr als Kraft erscheint, und erst beides zusammen einen lebendigen Gottesbegriff gibt, so auch hier. Auch der Gedanke Christi und des Geistes ergänzen sich gegenseitig. Erst in Christus erscheint der Gottesgeist in konkreter, faßbarer, persönlicher Gestalt, während der Geist als solcher etwas unpersönliches, unfaßbares ist. Andererseits aber macht doch wieder erst der Geistgedanke es möglich, die Person Christi unmittelbar lebendig, gegenwärtig wirksam zu denken[4]).

---

[1]) S. ob. S. 91ff. / [2]) Stud. u. Krit. 96 S. 10, Pl. u. Jes. S. 13, Nachf. Christi S. 95, Komm. zu 2 Kor. 3, 17 u. a. / [3]) Zu 2 Kor. 3, 17. [4]) S. Olschewski S. 126 f., u. 147ff.; auch Pfleiderer, Urchristent. I. S. 272 f.

So liegt hier keine „Doppelheit" der paulinischen Christologie vor[1]), keine „Antinomie" und kein „Dualismus der Transzendenz und der Immanenz Christi"[2]). Sondern es ist richtig, daß hier eine „Polarität" zwischen zwei Stimmungen[3]) vorliegt, besser gesagt eine solche zwischen zwei Arten der religiösen Empfindung und Anschauung, die, verstandesmäßig nicht völlig ausgleichbar, religiös doch beide gleich notwendig und wahr sind. Beide Gedanken aber, der Immanenz und der Transzendenz, der Persönlichkeit und der Kraft, vereinigen sich bei Christus wie bei Gott durch den Geistgedanken. Beides ist denkbar auch bei Christus, weil er ein göttliches Wesen, weil er Geist ist wie Gott[4]).

4. Der gegenwärtige Christus als individuelle menschliche Person.

Der gegenwärtige Christus ist nun aber nicht nur ein himmlisches Geistwesen, eine göttliche Person, sondern er ist ein individuelles menschliches Wesen. „Der in den Gläubigen lebende Christus ist . . . identisch mit Jesus, trägt also dessen geschichtliche Züge und sein Bild an sich." „Die Vorstellung, daß man es mit dem geschichtlichen Jesus, also mit einer Persönlichkeit zu tun hat, verschwindet . . . nirgends gänzlich"[5]). Daß dies wirklich der Gedanke des Paulus ist, kann nicht bestritten werden. Der historische Jesus und der Pneuma-Christus werden immer unbedenklich identifiziert, ja, beide Bezeichnungen werden zu einem Doppelnamen verbunden. Das geschieht sogar bei denjenigen Aussagen, die Christus am meisten mit dem Geist identifizieren, bei den Gedanken *X. ἐν ἡμῖν* und *ἐν Χριστῷ*. Nicht nur Christus, sondern Jesus Christus wirkt im Menschen (2 Kor. 13, 5, vgl. Phl. 1, 8. 19); die Christen leben nicht nur in Christus oder im Herrn, sondern auch in Christus Jesus (Röm. 6, 11; 8, 1;

---

[1]) Gegen J. Weiß, D. Nachf. Christi S. 93. / [2]) So nach Deißmann, Paulus S. 91f. die gewöhnliche Betrachtungsweise. / [3]) So Deißmann S. 85 f. / [4]) S. Olschewski S. 153f.; Deißmann, Paulus S. 153f. / [5]) Titius a. a. O. S. 253 und 258f.; ähnlich auch Pfleiderer, Urchristent. I S. 270; Feine, Theol. S. 272—275; Deißmann, Paulus S. 153f

1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 2, 17; Gl. 3, 26; Eph. 2, 10; Phl. 2, 5; Kol. 2, 6; vgl. noch Röm. 13, 14 u. a.).

Dieser Zusammenhang mit dem irdischen Jesus sichert erst die Persönlichkeit des gegenwärtigen Christus, betont sie stärker und macht sie anschaulicher, als die Persönlichkeit Gottes vorgestellt werden kann. Um so schwieriger wird es nun allerdings, eine so konkrete Persönlichkeit als allgegenwärtiges Pneuma zu denken. Was bei der rein himmlischen, geistigen Persönlichkeit Gottes denkbar war, scheint bei der menschlich individuellen Persönlichkeit Jesu undenkbar. Und wenn Paulus den Pneumagedanken nun auch auf diese anwendet, so scheint allerdings ein Dualismus, eine Verquickung zweier unvereinbarer Vorstellungen vorzuliegen. Auf diese individuelle Person Jesu, nicht auf die himmlische, gottartige, beziehen sich wohl jene Vorwürfe der Verflüchtigung und Entpersönlichung Christi, die wir schon erwähnten [1]), wie sie Holtzmann wohl am kürzesten zusammenfaßt, wenn er sagt:[2]) Es „verschweben hier auch die festumrissenen Züge der Gestalt Jesu zuletzt in ein zugleich auch die Seinigen umfassendes, allgemein gottgeartetes Element des Geistes". Und wir müssen nun nochmals prüfen, ob diese Vorwürfe berechtigt sind, ob es Paulus wirklich gelungen ist, beide Gedanken organisch zu verschmelzen.

Paulus hat beides tatsächlich vereinigt, und zwar gerade durch den Gedanken des Geistes. Dieser Geist, in dem und als der Christus gegenwärtig wird, war ja schon im irdischen Jesus. Der war die bestimmende Macht seines Lebens, war seine Seele, sein Geist. Das geistige Wesen Jesu selbst ist es also, das jetzt fortwirkt, das die Gläubigen umfängt und durchdringt und auch ihr Geist wird[3]).

So stellt der Geistgedanke auch die Verbindung her zwischen dem irdischen Jesus und dem gegenwärtigen Christus. Die innere Seite seiner Person, seine individuelle, persönliche Seele, ist ja mit dem Gottesgeist zur Einheit verschmolzen; und überall, wo dieser nun wirksam wird, da ist auch die Seele Jesu, sein persönliches geistiges Wesen gegenwärtig.

---

[1]) Ob. S. 104. / [2]) Theol. II S. 90. / [3]) S. ob. S. 81 f.

Es liegt also hierin, wie Wernle[1]) sehr richtig hervorhebt, keine „Verflüchtigung Christi ins Unpersönliche, Abstrakte", sondern vielmehr „eine Verchristlichung des Geistes, der ... aus einer unpersönlichen Naturkraft in den geschichtlichen Einfluß der Person Jesu umgesetzt wird". „Die persönliche Individualität des Herrn Jesus geht nicht unter in dem allgemeinen Geistwesen, sondern bleibt bestehen als das beherrschende Ich desselben" [2]).

Aber nicht nur der Geist Jesu ist ja nach der Auffassung des Paulus gegenwärtig, sondern seine ganze Person. Und so erstreckt sich der Zusammenhang des gegenwärtigen Christus mit dem erhöhten Jesus nicht nur auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Der Erhöhte hatte im Himmel einen Leib, und zwar den verklärten Leib des irdischen Jesus. Wo der Geist des Erhöhten wirksam wurde, da war also auch sein Leib real gegenwärtig. Das läßt sich besonders deutlich beim Abendmahl nachweisen, es gilt aber auch hier. In diesem Leibe hatte Paulus den Erhöhten bei Damaskus gesehen, dieser ganze geistleibliche Jesus war die Sphäre, in der Paulus lebte, war die bewegende Kraft seines neuen Lebens. Ohne einen Leib, ohne ein Organ des Wirkens wäre für Paulus gar keine lebendige Betätigung des erhöhten Christus denkbar[3]), ohne Leib wäre er überhaupt gar nicht Christus, wäre er gar nicht voll Person. Wenn Christus im Menschen wohnt, so heißt das also, daß auch die Doxasubstanz, aus der sein Soma besteht, in den Menschen eingeht. Und bei dem Gedanken des Seins in Christus liegt zweifellos „die Vorstellung eines Verweilens innerhalb des erhöhten Christus und seiner göttlichen Herrlichkeit zugrunde" [4]).

Weil so der Leib des Erhöhten der verklärte irdische Leib Jesu war, darum wurde auch dieser mit jenem gegenwärtig. So haben wir hier „eine Erweiterung der individuellen Persönlichkeit Jesu zu einem überindividuellen

---

[1]) Anfänge unserer Rel. S. 180—192. / [2]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 270, vgl. S. 273. / [3]) Das betont Olschewski S. 28 Anm. 1 sehr richtig, vgl. auch Pfleiderer, Paulinism. 2. Aufl. S. 165 f. / [4]) Holtzmann, Theol. II S. 89.

und überräumlichen Geistwesen“ [1]). Es erweitert sich mit dem Pneuma des irdischen Jesus notwendig auch sein Soma, das dessen Gefäß ist. Wie die Seele Jesu zum Element wird, das die Welt durchwaltet, so dehnt sich auch der verklärte Leib des Erhöhten aus über die ganze Welt. Der Gedanke einer „Ubiquität“ des Leibes Christi entsteht notwendig, die Vorstellung eines Menschen, der die ganze Welt ausfüllt.

Diese Anschauung mag uns absurd vorkommen, sie ergibt sich aber mit Notwendigkeit aus der wörtlichen Auffassung der Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν*, *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*. Völlig klar und einleuchtend beweisen können wir das hier noch nicht. Das kann erst im zweiten Teil der ganzen Arbeit geschehen, wenn wir die Gedanken des Paulus von der Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit und als *σῶμα Χριστοῦ* behandeln.

Was aber die beiden entgegengesetzten Pole, den irdischen Jesus und den gegenwärtigen Christus, verbindet, das ist der Gedanke der Erhöhung. Zwar scheint zunächst gerade der Gedanke, daß Christus droben im Himmel thront, und der, daß seine Person die Welt erfüllt, unvereinbar zu sein. Für Paulus aber liegt darin kein Widerspruch. Was ihm beide Vorstellungen vermittelt, das ist jener Gedanke einer pneumatischen Seinsweise. Diese Seinsweise ermöglicht den Engeln die Wirksamkeit auf Erden; sie vermittelt auch die Erscheinungen Christi, wie seine Gegenwart bei Taufe, Abendmahl und Namensnennung. Auf ihr beruht auch diese ständige innere Gegenwart Christi, die Paulus annimmt. Diese geht allerdings hinaus über das Maß der Wirksamkeit, die anderen Geistwesen möglich ist. Aber doch nur deshalb, weil Christus die ganze Fülle des Geistes besitzt, von der sie nur einen Funken haben. Weil er so in höherem Grade Geist und Geistwesen ist als sie, darum hat er auch die Eigenschaften eines solchen, die leichte Beweglichkeit, die Möglichkeit der Gegenwart, in stärkstem Maße. Aber auch diese Allgegenwart beruht doch auf seinem Geistsein, seiner pneumatischen Existenzweise. Gerade also die Erhöhung mit dem, was zu ihr gehört, mit der übersinnlichen Daseinsform, mit dem *σῶμα πνευματικόν*,

[1]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 270.

trennt Christus nicht von der Welt, sondern, indem sie ihn über diese erhebt, läßt sie ihn erst recht in ihr wirksam werden. Der Geistleib ist „als Leib . . . . die notwendige Form der persönlichen Existenz des erhöhten Christus, als himmlischer Leib aber bildet er keinerlei Schranke für eine übersinnliche, geistige Wirksamkeit in der Gemeinde“ [1]). Vollständig ausgleichen läßt sich beides, Transzendenz und Immanenz Christi, allerdings für die Vorstellung nicht, und Paulus betont bald mehr das eine, bald mehr das andere. Ein Gegensatz aber besteht zwischen beidem darum nicht, ebensowenig wie beim Gottesgedanken [2]). Schwieriger noch ist es allerdings hier auszugleichen, weil die Persönlichkeit Christi doch noch konkreter gedacht ist als die Gottes, weil er direkt ein Soma hat, was man von Gott nicht sagen kann. Aber auch das weiß Paulus zu vereinigen, durch den Gedanken des *σῶμα πνευματικόν*, das zugleich das Soma des Erhöhten wie das des Gegenwärtigen ist.

Damit hat Paulus, selbstverständlich im Rahmen seiner Weltanschauung, das Problem gelöst, soweit es eben überhaupt mit seinen Mitteln lösbar war. Die konkrete Gestaltung dieser Lösung im einzelnen können wir erst im Rahmen der ganzen Arbeit behandeln. Aber das können wir jetzt schon sagen: Eine Entpersönlichung Christi liegt nicht vor; der Zusammenhang zwischen dem gegenwärtig wirksamen Christus und dem irdischen Jesus ist nicht zerrissen. Das, was der eigentliche Kern der Persönlichkeit schon beim irdischen Jesus war, das bleibend Wertvolle, das Göttliche an ihm (Paulus nennt es das Pneuma), das bleibt erhalten, ja, es kommt voll zur Auswirkung erst jetzt, da er über die irdischen Schranken hinausgehoben ist. Und so ist auch der Gegenwärtige Persönlichkeit, bleibt auch er der individuelle Mensch Jesus. Zwar die äußeren, zufälligen Züge des auf Erden Wandelnden werden abgestreift, auf die moderner Jesuskult gerne Gewicht legt. Aber das innerlich Wesentliche an seiner Person, das, was ihn zum

[1]) Pfleiderer, Paulinism. 2. Aufl. S. 165f., vgl. auch Urchristent. I S. 272f., dem sich Deißmann, „In Ch. J.“ S. 90f. anschließt. /
[2]) S. ob. S. 103f.

Erlöser macht, das Göttliche in ihm, das tritt um so klarer und reiner hervor; und darauf kommt es doch schließlich an.

So ist Christus für Paulus wohl eine Idee, ein Prinzip, aber er hört damit nicht auf, Persönlichkeit zu sein[1]). „Dieses religiös sittliche Prinzip kleidete sich für Paulus in die Vorstellung eines persönlichen Geistwesens“ [2]). Der Gedanke des σῶμα πνευματικόν spricht diese Persönlichkeit auch äußerlich anschaulich und konkret aus. So ist er zwar eine Idee, aber doch die Verkörperung einer Idee, eine Idee in persönlicher Gestalt. Diese Idee, die Paulus ausspricht in dem Gedanken des Geistes, ist die der Gegenwart, der Immanenz Gottes. Und wenn Christus für Paulus die Verkörperung des Geistes ist, der Geist in persönlicher Gestalt, so heißt das: In Christus ist Gott den Menschen persönlich, greifbar gegenwärtig geworden.

c) Verhältnis des Paulus zur Gemeindeanschauung.

Wie verhält sich nun diese „Christusmystik“ des Paulus zu der im vorigen Teile dargelegten Gemeindeanschauung? Diese Frage muß sich am Schluß unserer Darstellung notwendig aufdrängen. Die Unterschiede sind dort, am Schluß jenes Teiles, schon hervorgehoben worden (S. 71—72); sie brauchen nicht wiederholt zu werden. Aber nicht minder deutlich sind doch auch die Parallelen. Beide Gedanken sind erwachsen aus den Erscheinungen des Auferstandenen; deren Fortwirkung ist jene Gegenwart. Beide Male handelt es sich um eine reale, geistleibliche Gegenwart des erhöhten Christus, die ermöglicht ist durch seine himmlische, pneumatische Seinsweise. Und diese Gegenwart ist von grundlegender Bedeutung für das religiöse Leben des Einzelnen wie der Gemeinde; Geistwirkungen gehen von dem Gegenwärtigen aus, das neue Leben der Christen schaffend und erhaltend. Christus und Geist gehören aufs engste zusammen in beiden Gedankenkreisen.

Da ist denn der Schluß unabweisbar, daß jene Gedan-

---

[1]) S. Titius a. a. O. S. 258f. Anm. / [2]) Pfleiderer, Urchristent I S. 225.

ken des Paulus aus der dargestellten Gemeindeanschauung erwachsen sind. Um so unausweichlicher, da Paulus diese Gemeindeanschauung offenbar teilt. Wie dieser Zusammenhang zu denken ist, was Paulus übernommen und worin er über die urchristliche Anschauung hinausgegangen ist, das haben wir an den einzelnen Punkten schon angedeutet. Das Neue bei ihm ist der Gedanke der ständigen, inneren Gegenwart Christi, die völlige Gleichsetzung von Christus und Geist. Daß der Geist die Kraft des erhöhten Christus ist, war jedenfalls schon die Anschauung der Urgemeinde, aber erst für Paulus ist im Geist und als Geist Christus selbst unmittelbar gegenwärtig.

Das Motiv zu dieser Fortbildung ist zu suchen in den persönlichen Erfahrungen des Paulus. Mehr als die persönlichen Jünger Jesu hatte er Christum als innerlich wirkende Kraft erfahren. Das ist begründet in seiner historischen Situation. Jene kannten den irdischen Jesus, darum trat er ihnen auch jetzt, als der Erhöhte, mehr äußerlich, von Person zu Person gegenüber. Paulus kannte nur den Erhöhten, der ihm entgegengetreten war als der Geist, als der, welcher ihn innerlich neuschuf. Und dazu kam wohl auch eine von der der Jünger abweichende Naturanlage, eine mystische Stimmung oder Geistesrichtung, die ihn dazu führte, jene Erfahrung gerade so, gerade als mystisches Erlebnis zu machen.

So bleibt noch das Problem, wie die Gedanken des Paulus im einzelnen aus den einzelnen Seiten jener Gemeindeanschauung erwachsen sind; wie Paulus speziell an jene einzelnen Momente, wo die Gemeinde die Gegenwart Jesu vor allem fühlte, seine Anschauung von dessen ständiger Gegenwart angeknüpft hat. Es handelt sich dabei vor allem um die Bedeutung, die Abendmahl und Taufe für die Christusmystik des Apostels haben. Diese Frage aber, ob etwa die paulinische Christusmystik aus der urchristlichen Auffassung von Taufe und Abendmahl erwachsen ist, und wie weit Paulus dabei diese übernommen oder umgestaltet hat, werden wir besser erst dann behandeln, wenn wir die ganze Christusmystik des Apostels, d. h. aber auch seine Anschauung von

der Beziehung des gegenwärtigen Christus zur Gemeinde überschauen.

d) Wörtliches Verständnis dieser Gedanken.

Die dargelegten Anschauungen, die der Urgemeinde wie des Paulus, mögen uns in ihrer Konkretheit, ja, Massivität vielfach fremdartig erscheinen. Und wer gewohnt ist, „in den neutestamentlichen Anschauungen solche Sätze zu suchen, welche in der nämlichen Form, mehr oder weniger unvermittelt, in das theologische Bewußtsein der Gegenwart hinüber zu nehmen seien“ [1]), dem mag die Feststellung solcher Gedanken gar unbequem sein. Und die Exegese hat denn auch lange genug diese Vorstellungen nicht verstanden, hat sie modernem, theologisch-wissenschaftlichem Denken angeglichen, sie verflacht, verflüchtigt und umgedeutet. Und es ist kein Wunder, wenn ein Auge, das sich an graue Abstraktionen gewöhnt hat und darüber schwachsichtig und empfindlich geworden ist, die Farbenpracht jener Anschauungen nicht zu fassen und zu ertragen vermag.

Mit den Forschern brauchen wir uns hier nicht zu befassen, die die Gedanken, die wir behandelt haben, überhaupt nicht erkannt und gesehen haben. Und auch die brauchen uns hier nicht zu kümmern, deren Neigung sie auf andere Gebiete der urchristlichen Gedankenwelt geführt hat [2]). Sondern nur die interessieren uns hier, welche die hier vorliegenden Gedanken wohl erkannt haben, aber glauben, sie anders auffassen, sie mehr „vergeistigen“ zu müssen.

Viele Forscher äußern sich nicht recht ausführlich zur Sache, sodaß eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht recht möglich ist. B. Weiß z. B., der das Vorhandensein solcher Gedanken keineswegs leugnet [3]), läßt doch nicht klar erkennen, wie große Bedeutung er ihnen beimißt, und räumt ihnen jedenfalls keinen maßgebenden Einfluß für seine Anordnung und Darstellung der urchristlichen, speziell der paulinischen Theo-

[1]) R. Schmidt, paulin. Christologie, Schluß S. 214. / [2]) Und gewiß gibt es solche Gebiete, die mit den hier behandelten Gedanken kaum in Verbindung stehen, und die doch für die Religion des Urchristentums von höchster Bedeutung sind. / [3]) S. z. B. Theol. S. 285 f., 326 ff., 334 f., 410 ff.

logie ein. Von denen, die sich wirklich deutlicher darüber aussprechen, ist mir vor allem Haupt[1]) bemerkenswert erschienen.

Er führt dort aus, daß der Gedanke des Paulus sich von dem entsprechenden des Johannes[2]) wesentlich dadurch unterscheide, daß bei Johannes Christus wesenhaft in das Leben eintrete, während bei Paulus seine Einwohnung durch den Glauben vermittelt sei. Letzteres ist allerdings richtig, es wird hier, Eph. 3, 17 ausdrücklich gesagt, daß Christus durch den Glauben in den Herzen wohne. Aber auch 2 Kor. 13, 5 ist *ἐστὲ ἐν τῇ πίστει* und 'I. X. *ἐν ὑμῖν* offenbar wesentlich gleichbedeutend, ähnlich wie Gl. 2, 20 *ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς* und *ἐν πίστει ζῶ τῇ τ. υἱοῦ τ. θεοῦ*[3]).

Ebenso finden wir den Glauben verbunden mit dem Gedanken des *ἐν Χριστῷ εἶναι*. Gl. 3, 26 ist *ἐν* X. 'I. jedenfalls nicht von *διὰ τ. πίστεως* abhängig[4]), sondern steht parallel zu ihm[5]). Die Christen werden Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Beides besagt im Grunde dasselbe, nur drückt es *διὰ τ. π.* subjektiv, *ἐν* X. 'I. objektiv aus; durch den Glauben kommt man in Christus hinein[6]). Und Phl. 3, 9 geschieht das Erfundenwerden in Christus offenbar *ἐπὶ τῇ πίστει*[7]). Wie man durch den Glauben gerechtfertigt wird, so auch in Christus (Gl. 2, 16 f.[8]). Eine Beziehung liegt weiter noch vor Eph. 1, 13; 2, 6 ff.; 4, 5 (*κύριος* und *πίστις* zusammen). Kol. 2, 12; Gl. 5, 6; ferner Eph. 1, 15 u. Kol. 1, 4 (*πίστις ἐν* X. 'I. wohl nicht „Glaube an Christus"); Eph. 1, 1; Kol. 1, 2 (*πιστὸς ἐν κυρίῳ* = „gläubig im Herrn", während es Eph. 6, 21, Kol. 1, 7, 4, 7 wohl „treu im Herrn" heißt)[9]).

So ist also Glaube und Einwohnung Christi, Glaube und Sein in Christus im Grunde gleichbedeutend. Deshalb sind nun aber nicht jene mystischen Gedanken, entsprechend dem

[1]) B. Meyer zu Eph. 3, 17. / [2]) Z. B. 14, 23. / [3]) Vgl. dazu Gloël S. 172 f. geg. B. Weiß, Theol. S. 328: Das Leben im Glauben ist kein Gegensatz zum Leben Christi in Paulus, sondern es hebt gerade den Zwiespalt, der in dem *ζῆν ἐν σαρκὶ* liegt, auf. / [4]) So B. Weiß, Sieffert, Bouss. z. St. u. A. Seeberg, Katechism. S. 177. / [5]) So Lipsius, Zahn, Kühl z. St. / [6]) Vgl. noch V. 7 u. 14, genauer s. unt. Teil 2 z. St. / [7]) Vgl. Haupt, B. Weiß, Lueken z. St. / [8]) S. Deißmann, „In Ch. J." S. 101 f. / [9]) Zu all diesen Stellen vergl. noch Deißmann, „In Ch. J." S. 103—105.

Begriff des Glaubens, abstrakter zu fassen, zu „vergeistigen", sondern umgekehrt muß der Glaube konkreter gefaßt werden, als es gewöhnlich geschieht. Mag der Glaube auch häufiger in Verbindung stehen mit der juristischen Gedankenreihe der Rechtfertigung, der Gerechtigkeit, des Gesetzes usw., er hat doch auch innerhalb der mystischen Gedankenreihe eine entscheidende Bedeutung. Der Glaube ist für Paulus nicht in erster Linie Vertrauen, sondern Annahme, ein Empfangen der göttlichen Gaben. Er ist also in diesem Zusammenhang einfach die Aufnahme Christi ins Herz, das Eingehen in ihn. Er ist also nicht nur Bedingung oder Voraussetzung der Vereinigung mit Christus [1]), sondern er bewirkt die Gemeinschaft mit Christus, er ist gewissermaßen ihre subjektive Seite und so wesentlich identisch mit ihr. Der Glaube ist „Zusammenschluß mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit" [2]).

Und so haben wir alle diese Ausdrücke in ihrem ursprünglichen, konkreten Wortsinn zu verstehen und müssen uns wohl hüten, sie zu verflüchtigen, sie „bildlich" zu fassen. Für Paulus umschließt Christus wirklich den Menschen und geht in ihn ein, er ist persönlich, real, körperlich gegenwärtig, seine Seele, sein Geist erfüllt die Seele des Menschen, sein Ich wird zum Ich des Christen.

Das alles hängt zusammen mit der Weltanschauung der Zeit, wie wir im einzelnen nachzuweisen versuchten, es ist nur von ihr aus zu verstehen und berührt uns, die wir in einer anderen Gedankenwelt aufgewachsen sind, vielfach fremdartig. Es ist eben eine Weltanschauung, für die Irdisches und Himmlisches, Göttliches und Menschliches nicht scharf geschieden ist. Die von keinen festen Grenzen unseres Erkennens weiß, die nicht unterscheidet zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver Wirklichkeit. Darin liegt zweifellos eine Schranke für die Weltanschauung jener Zeit nach der Seite des wissenschaftlichen Erkennens, aber doch zugleich auch ein ungeheurer Vorteil auf religiösem Gebiet. Denn

[1]) So B. Weiß, Theol. S. 328f. / [2]) Pfleiderer, Paulinism S. 174f., vgl. noch ff. und Urchristent. I S. 248f.; ferner Feine, Theol. S. 367; Gloël S. 172f.; Dibelius zu Eph. 3, 17 u. a.

darin beruht jene Naivität und Unbekümmertheit in dem Ausdruck der religiösen Erfahrungen, wie wir sie in den dargestellten religiösen Anschauungen des Urchristentums, speziell des Paulus, finden. Denn diese Weltanschauung ist vor allem von der Religion bestimmt und ordnet alle anderen Gebiete ihr unter. Man hat nicht das Bedürfnis, sich mit der Wissenschaft auseinanderzusetzen, und mit deren Ergebnissen seine Erfahrungen auszugleichen. Man läßt sich von ihr nicht vorschreiben, was auf dem Gebiete der Religion möglich ist. Denn die religiöse Erfahrung ist das eigentlich Wirkliche und Wahre, nach der man Wahrheit und Wert aller anderen Dinge mißt.

Das ist eine ganz andere Weltanschauung als die der Gegenwart, die immer noch beherrscht ist von der Naturwissenschaft, die ausgeht von der äußeren Erfahrung, und die alle religiösen Erlebnisse nur so weit gelten lassen will, als sie sich vor dem Richterstuhl dieser Wissenschaft rechtfertigen können. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns jene Weltanschauung einseitig, und sicher, sie ist es auch in ihrer rein religiösen Orientierung, die wissenschaftliche Probleme in unserem Sinne noch nicht kennt. Aber sie ist nicht einseitiger als diese, moderne, wenn diese von ihrem empirischen Ausgangspunkt aus keinen Raum mehr findet für die Religion.

Und darum ist jene urchristliche Weltanschauung nicht nur bewundernswert in ihrer grandiosen Einseitigkeit, nein, sie ist auch wissenschaftlicher als diese, denn sie wird den Tatsachen des Lebens besser gerecht, wenigstens denen des religiösen. Und diese Wahrheiten, die innerlich erfahrbar sind, sind doch die allergewissesten Realitäten, sicherer als die Eindrücke der Sinnenwelt. Und so behält im Grunde doch Paulus Recht gegenüber den heutigen Aposteln, die alles Geistige leugnen.

C. Ἐκκλησία.

I. Der Begriff und seine Entwickelung.

a) Das Wort ἐκκλησία.

Der Begriff ἐκκλησία stammt aus dem A. T. Die Worte קָהָל und עֵדָה, anscheinend von Anfang an ziemlich synonym gebraucht, entwickeln sich von der Bedeutung „Versammlung", „versammeltes Volk" zu der von „Gemeinde", „Volksgemeinde". In letzterem Sinne werden sie besonders in der Priesterschrift des Pentateuch und vom Chronisten gebraucht. So ist hier beides oft Bezeichnung des Volkes Israel, und die Wendungen „Gemeinde Israel", „Gemeinde der Kinder Israel", „Gemeinde Jahves" stehen abwechselnd und völlig gleichbedeutend mit „Israel", „Kinder Israel", „Volk Jahves" u. dgl. Immer aber blickt die Grundbedeutung durch, es ist das Volk als versammeltes, als konkrete Einheit. Und da nun diese beiden Schriften hauptsächlich Religions-, Kultusgeschichte geben, so handelt es sich gewöhnlich um das Volk als religiöse, als Kultgemeinde.

In dieser Bedeutung waren beide Worte die gegebene Selbstbezeichnung für die nachexilische Gemeinde, die nicht mehr ein Volk in politischer Beziehung war, sondern eine vorwiegend durch Religion und Kultus zusammengehaltene nationale Gemeinschaft. Und als nun innerhalb dieser jüdischen Gemeinde sich wiederum ein engerer Kreis absonderte, die „Frommen", die „Gerechten", da nannte auch dieser sich „Gemeinde". Darin lag einerseits der Anspruch, das wahre Israel, der fromme Kern des Volkes zu sein, denn die Worte wurden immer noch als Synonyme von „Volk", von „Israel" empfunden. Andererseits aber waren die Ausdrücke doch geeignet, diese Gemeinschaft als eine wesentlich religiös bestimmte zu kennzeichnen.

Ganz dasselbe gilt nun auch von den entsprechenden griechischen Ausdrücken in der LXX. Während diese in P. beide hebräischen Ausdrücke ausschließlich mit συναγωγή übersetzt, gibt sie in den anderen Schriften קָהָל gewöhnlich durch ἐκκλησία, עֵדָה immer durch συναγωγή wieder.

Sind hier beide Ausdrücke, wie im Hebräischen, wesentlich synonym, so scheinen sie sich doch auf griechischem Boden allmählich differenziert zu haben. *Συναγωγή* wird in der griechischen Welt die übliche Bezeichnung für die Judenschaft in einer Stadt; es bezeichnet also die Gemeinde mehr als empirische und profane, als soziale und politische Größe. *Ἐκκλησία* dagegen bezeichnet mehr die ideale, religiöse Größe, das Gottesvolk; es bleibt die Selbstbezeichnung der jüdischen Gemeinde, die von Außenstehenden und ihnen gegenüber nicht angewandt wird. Das erklärt sich wohl daraus, daß *ἐκκλησία* für die hellenistische Welt feste Bezeichnung für etwas anderes war [1]), während *συναγωγή* für Versammlungen von Vereinen, auch speziell für religiöse Zusammenkünfte gebraucht wird [2]).

Jene Selbstbezeichnung des Judentums hat das Urchristentum augenscheinlich sofort übernommen. Dafür ist beweisend vor allem die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus den Ausdruck *ἐκκλησία* als einen allgemein bekannten gebraucht. Und zwar verwendet er ihn in zwiefachem Sinne, für die vielen örtlich begrenzten einzelnen christlichen Gemeinschaften, die „Gemeinden" in unserem Sinne, und für die eine allumfassende Gemeinschaft, die „Gesamtgemeinde" oder „Kirche". Ich glaube nicht, daß erstere Bedeutung einfach aus letzterer abzuleiten ist [3]). Ohne das im Rahmen dieser Arbeit genauer nachweisen zu können, möchte ich es für wahrscheinlich halten, daß Paulus sich hier dem Sprachgebrauch der LXX und des Judentums überhaupt einfach anschließt, wo neben der Bedeutung „Volksgemeinde" für *συναγωγή* und *ἐκκλησία* immer noch die Grundbedeutung „Versammlung", „Gemeinde" fortbesteht. Denn dem entsprechen die beiden verschiedenen Verwendungen des Wortes bei Paulus genau.

Diesen doppelten Sinn hatte also *ἐκκλησία* für jüdische

[1]) Vgl. S. 117. / [2]) Vgl dazu besonders Schürer, Bd. II[4] S. 501 ff. u. Bd. III[4] S. 71 ff.; Scheel, Kirche S. 13 f. — Zur Entwickelung des ganzen Begriffs vgl. ferner Köstlin, P.K.E$_3$ Art. „Kirche"; Cremer, Wörterbuch Art. *ἐκκλησία*. / [3]) So bes. Sohm a. d. gen. O, dem Scheel und Kattenbusch a. d. gen O. zustimmen und dem schon Cremer a. a. O. vorausgegangen ist; ähnlich auch Harnack a. d. gen. O.

Ohren. Aber auch der Grieche kannte den Ausdruck und konnte sich etwas dabei denken, während die anderen Selbstbezeichnungen der christlichen Gemeinde, wie „Volk Gottes", „Israel" ihm fremdartig, ja, unverständlich sein mußten. Das ist wohl der Hauptgrund, weshalb ἐκκλησία für Paulus die ständige Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde ist.

Aber dabei entstand nun allerdings eine Schwierigkeit Dem Griechen bedeutete das Wort ἐκκλησία etwas anderes als dem Juden. Es war ihm Bezeichnung für die Versammlung der Bürger einer Stadt oder Landschaft, hatte also den Sinn von „Volksversammlung", „Volksmenge"[1]). Die ἐκκλησία war somit eine rein politische Größe; als Bezeichnung für religiöse, kultische Versammlungen findet sich das Wort nirgends[2]).

Darum mußte nun dieser griechische Begriff der Ecclesia umgestaltet werden, um das auszudrücken, was Paulus damit sagen wollte und was im ganzen dem jüdischen Gedanken der Ecclesia entsprach. Was dem Griechen daran neu sein mußte, war nach dem Gesagten wesentlich ein doppeltes, nämlich erstens, daß es von einer religiösen Versammlung bezw. Gemeinschaft gebraucht wurde, während es ihm ein politischer Begriff war, zweitens, daß es eine die ganze Welt umspannende Gemeinschaft, wie die christliche Kirche es war, bezeichnen sollte, während er es nur für das Volk eines Ortes, einer Landschaft zu gebrauchen gewohnt war.

Aber beide Gedanken ließen sich ohne Schwierigkeiten in den griechischen Begriff der Ecclesia hineinlegen. Es war nicht schwer einzusehen, daß es sich bei der christlichen Ecclesia eben um eine religiöse Gemeinschaft und ihre Versammlungen, nicht um eine politische handle. Aber auch der Gedanke einer allumfassenden Gemeinschaft ließ sich damit verknüpfen. War doch ἐκκλησία Volksversammlung, Volksgemeinde[3]). Und so war es möglich, den Sinn „Volk", den das Wort für den Juden schon hatte und den Paulus damit

[1]) Vgl. dazu d. ob. gen. Lit. / [2]) Vgl. Sohm, Kirchenrecht S. 16 Anm. 2 u. S. 17 Anm. 4; Scheel, Kirche S. 13. / [3]) Vgl. dazu bes. Sohm, Kirchenrecht S. 16f.; auch Kattenbusch S. 692 u. Scheel, Kirche S. 13.

aussprechen wollte, auch für den Griechen an die ihm geläufige Bedeutung des Wortes anzuknüpfen. So war der christliche Gebrauch des Wortes zwar für ihn eine Fortbildung des Begriffes ἐκκλησία, aber doch eine solche, die ihm von seinen Voraussetzungen aus ohne weiteres verständlich war.

Aber allerdings, dies, was dem Griechen an dem jüdisch-christlichen Gebrauch von ἐκκλησία neu und fremdartig war, bedürfte einer besonderen Erklärung und Hervorhebung. Und dem entspricht nun durchaus die Verwendung des Wortes bei Paulus. Sehr stark betont er den religiösen Charakter dieser Ecclesia. Es ist sehr bezeichnend, daß er in den älteren Briefen, wenn er die gesamte Christenheit meint, niemals nur sagt ἡ ἐκκλησία, sondern immer ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, so Gl. 1, 13; 1 Kor. 10, 32; 15, 9; auch wohl 11, 22[1]).

Häufiger ist naturgemäß das bloße ἐκκλησία zur Bezeichnung der Einzelgemeinden. Aber auch hier wird oft durch den Zusatz τοῦ θεοῦ (1 Th. 2, 14; 2 Th. 1, 4; 1 Kor. 1, 2; 11, 16; 2 Kor. 1, 1) oder einen ähnlichen (1 Th. 1, 1; 2 Th. 1, 1; — Rm. 16, 16; Gl. 1, 22; — 1 Kor. 14, 33) betont, daß es religiöse, christliche Gemeinschaften sind.

Unter diesem Ausdruck verstand der Jude „Volk, Gemeinde Gottes", der Grieche aber „Volksversammlung Gottes". Daß es sich um eine Versammlung, um die versammelte Gemeinde handelt, tritt, entsprechend dem griechischen Gebrauch des Wortes, vielfach noch stark hervor[2]). Doch wenn Paulus von ἡ ἐκκλησία sprach, von der einen, weltumspannenden Gemeinschaft, so konnte auch für den Griechen der Gedanke an eine Versammlung zurücktreten, konnte auch er das verstehen als „Volk Gottes". Und dieser Ausdruck schloß nun doch, anders wie etwa das Wort λαός, allen nationalen und politischen Nebensinn aus. Gewiß, die Christenheit war ein Volk, das als dritte Größe neben

[1]) Wenn er 1 Kor. 12, 28 nur ἐκκλησία dafür braucht, so erklärt sich das aus dem Bau des Satzes, in dem Gott Subjekt ist, wodurch ohnehin klar wird, daß es sich um die Gemeinde Gottes handelt: . . . ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ . . . / [2]) Das betont besonders J. Weiß, Komm. zu 1 Kor., Einl. S. XVI.

Juden und Griechen trat [1]), aber doch ein Volk, das durch keine äußeren, natürlichen Bande zusammengehalten wurde, sondern nur sittlich religiöse Gemeinschaft war. Wir haben keinen völlig entsprechenden Ausdruck für dies Wort ἐκκλησία, das mitten zwischen unserem „Volk" und „Gemeinde" steht. Es war die treffendste Bezeichnung für diese Gemeinschaft, die, auf dem Boden eines Volkes erwachsen, sich anschickte, die Welt zu erobern. Wenn Paulus in seinen späteren Briefen, auch wenn er von der Gesamtgemeinde redet, regelmäßig den Zusatz τοῦ θεοῦ fortläßt und einfach ἡ ἐκκλησία sagt (so Phl. 3, 6, bes. aber in Kol. u. Eph.), so ist das verständlich. Zunächst ist es überall durch den Zusammenhang klar, daß es sich um die christliche Gemeinde handelt. Vor allem ist aber offenbar dem Paulus wie seinen Lesern ἡ ἐκκλησία schon ein festgeprägter Ausdruck mit ganz bestimmtem Inhalt geworden, der keiner näheren Bestimmung mehr bedurfte; es ist der Name der christlichen Gemeinde, mit dem sie sich selber zu nennen gewohnt war.

b) Der Gemeindegedanke.

Die Entwicklung des Wortes ἐκκλησία spiegelt auch die Geschichte des Gemeindegedankens wieder, wenn auch beides nicht einfach zusammenfällt. Wir sehen, wie das Volk Israel nach dem Exil zur jüdischen Gemeinde wird, einer Gemeinde, die nur noch einen Teil des Volkes vereinigt (der andere und größere wohnt in der Diaspora), und die ein Hauptmerkmal des Volkes, die politische, nationale Selbständigkeit verliert. Und selbst innerhalb dieser Gemeinde entsteht noch ein engerer Kreis, der sich als Kern des Volkes, als das wahre Israel fühlt und die Bezeichnung „Gemeinde" speziell für sich in Anspruch nimmt.

Einen solchen Kreis innerhalb des Volkes bildete zunächst auch die junge Christengemeinde. Sie fühlte sich als die Gemeinde, die nach der eschatologischen Erwartung (besonders deutlich ausgesprochen in den Bilderreden des Henochbuches) der Messias um sich sammeln sollte. So, als Ge-

[1]) 1 Kor. 10, 32; vgl. dazu Scheel, Kirche S. 14; J. Weiß, Komm. zu 1 Kor. S. XVII.

meinde des Messias, den sie in Jesus erschienen glaubte, erhob sie den Anspruch, der Kern des Gottes-Volkes, das wahre Israel zu sein.

Dieses Selbstbewußtsein der judenchristlichen Urgemeinde, das noch so engzusammenhing mit dem religiösen Selbstbewußtsein Israels, hat Paulus auch seinen heidenchristlichen Gemeinden überliefert. Mit dem Ausdruck ἐκκλησία, den er von jener übernahm, hat er auch dessen Inhalt ihnen nahe zu bringen versucht. Immer wieder betont er den Zusammenhang der Christenheit mit Israel. Ihr gehört das heilige Buch des Judentums, das A. T., ihr gelten die Verheißungen des jüdischen Volkes, sie ist die Erbin der religiösen Güter Israels.

Aber doch mußte sich dieser Zusammenhang lockern, als das Christentum sich so vom jüdischen Mutterboden löste und in die hellenistische Welt verpflanzt wurde. Und auch das ist das Werk des Paulus, des Heidenmissionars. Das ist ja bekannt, es gilt aber auch speziell für den Gemeindegedanken. Das zeigte schon die Entwicklung des Wortes ἐκκλησία. Es gewinnt für die griechische Welt einen selbständigen, vom hellenistischen Sprachgebrauch ausgehenden Sinn, der unabhängig ist von der jüdischen Bedeutung des Wortes. Und so wird es schon bei Paulus direkt der Name der Christenheit, gerade in ihrem Unterschied vom Judentum, der συναγωγή.

Und wie das Wort, so verselbständigt sich auch der Gedanke der Ecclesia. Bei aller Betonung des Zusammenhangs zwischen Christentum und Judentum hat ja doch gerade Paulus klar und scharf herausgestellt, was beide scheidet. So hat er ein christliches Gemeindebewußtsein entwickelt, das zwar manches aus dem israelitischen Volksbewußtsein übernommen hat, das aber doch gerade die spezifisch neuen christlichen Züge mit voller Deutlichkeit hervortreten läßt und so ein eigenes Leben besitzt. Das wird gerade auch die vorliegende Arbeit an ihrem Teil zeigen können.

Wenn wir hier vom Gemeindegedanken reden, so meinen wir zunächst selbstverständlich den der Gesamtgemeinde. Es fragt sich nun aber, wie sich zu diesem bei Paulus der

Gedanke der Einzelgemeinde verhält. Wenn wir es auch ablehnen mußten, diesen restlos aus jenem abzuleiten [1]), so hängen doch beide zweifellos aufs engste zusammen. Paulus kann im selben Sinne reden von ἡ ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), der Gesamtgemeinde, und von ἡ ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), den Einzelgemeinden. Beides steht unmittelbar nebeneinander. Gl. 1, 13 u. 22 und 1 Kor. 11, 22 u. 16; aber auch 1 Kor. 15, 9 u. Phil. 3, 6 einerseits und 1 Th. 2, 14 u. 2 Th. 1, 4 andererseits sind im wesentlichen gleichbedeutend.

So sind denn beide Gedanken nicht scharf zu trennen, sondern gehen in einander über. Wenn es 1 Kor. 1, 2 u. 2 Kor. 1, 1 heißt: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, so ist es tatsächlich fraglich, ob hier der Gedanke der Einzelgemeinde vorliegt [2]) oder ob zu übersetzen ist „die Gemeinde Gottes, soweit sie in Korinth ist", sodaß die korinthische Gemeinde als örtliche Darstellung der Kirche Gottes erschiene [3]). Wenn nun diese Übersetzung auch kaum zu halten sein wird, vielmehr, wie es sicher 1 Th. 1, 1 u. 2 Th. 1, 1 der Fall ist, an die Einzelgemeinde zu denken ist [4]), so ist doch der Gedanke, den man dort gefunden hat, bei Paulus sicher vorhanden, die Lokalgemeinde ist ihm die sichtbare Darstellung der Gesamtgemeinde.

Darin liegt zunächst, daß nur in der Einzelgemeinde die Kirche Gottes in Erscheinung tritt und greifbar wird, noch genauer gesagt, nur in der Kulturversammlung der Einzelgemeinde [5]). Darum geht die Betrachtung des Paulus immer aus von der ganz konkreten Größe der zum Kult versammelten Gemeinde. Das gilt selbst von den Stellen, an welchen der Gedanke der Gesamtgemeinde am stärksten hervortritt, wie etwa 1 Kor. 12, 12 ff., vgl. V. 1 ff.; 10, 16 ff. u. Rm. 12, 3 ff [6]).

Aber an dieser empirischen Erscheinung der Gemeinde

---

[1]) S. ob S. 117 f. / [2]) So die herkömmliche Auffassung, die auch J. Weiß, 1 Kor. S. XVII im wesentlichen teilt. / [3]) So Sohm, Kirchenrecht u. Katholizism. S. 24 ff.; Scheel, Kirche S. 15 f.; Cremer a. a. O.; ähnlich auch Harnack P. R. E.[3] S. 519 f.; Kirchenverf. S. 35 f. u. S. 63 f. [4]) Vgl. auch J. Weiss a. a. O. / [5]) Vgl. Kattenbusch a. a. O. S. 634 Anm. 351. / [6]) So bes. Bousset, Kyrios S. 105 ff.

bleibt nun der Blick des Paulus nicht haften, sondern diese Einzelgemeinde und ihre Versammlung ist ihm von Wichtigkeit nur als Darstellnng der Gesamtgemeinde, der Kirche. Nur diese ist das Volk Gottes, nur sie ist ihm wirklich eine religiöse Größe, die Einzelgemeinde ist es nur in abgeleiteter Weise, als deren sichthare Darstellung. Alle die religiösen Gaben und Betätigungen der Gemeinde, die Paulus unter dem Begriff der Charismen zusammenfaßt, sind Funktionen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Kirche, des σῶμα Χριστοῦ, s. bes. Rm. 12 u. 1 Kor. 12, vgl. Eph. 4, 10ff[1]).

In dieser Weise hat Paulus die beiden ursprünglich von einander abweichenden Bedeutungen von ἐκκλησία mit einander tatsächlich zu einem einheitlichen Begriff verschmolzen. Für uns, die wir es mit der Ecclesia ausschließlich als religiöser Größe zu tun haben, handelt es sich zunächst um die Gesamtgemeinde, und um die Einzelgemeinde nur als deren Verkörperung[2]).

II. Gemeinde und Individuum.

Haben wir im vorigen Abschnitt unserer Arbeit das Verhältnis Christi zum einzelnen Christen behandelt, so handelt es sich jetzt um seine Stellung zur Gemeinde. Daß beides eng zusammengehört, ist ja ohne weiteres klar. Um aber genau zu erkennen, wie dieser Zusammenhang ist, müssen wir etwas näher auf das allgemeine Verhältnis von Gemeinde und Individuum eingehen.

a) Die Gemeinde als Summe der Einzelnen.

Die einfachste und einleuchtendste Beziehung zwischen Gemeinde und Individuum besteht darin. daß die Gemeinde als die Summe ihrer Glieder gefaßt wird. Dieses Verhältnis

[1]) So Sohm u. Harnack a. d. eb. gen. Oo.; Scheel, St. Kr. S. 342ff., Kirche s. 15; auch Kattenbusch S. 692f. und Kloepper, Kol. S. 240f. sowie Cremer a. a. O.; vgl. auch Pfleiderer, Urchristent. I S. 293. / [2]) Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, konnte ich in der vorstehenden Skizze im wesentlichen nur die Resultate meiner Studien über den Begriff der Ecclesia geben und mußte auf die Begründung im Einzelnen verzichten. Material dafür bietet die genannte Literatur; vielleicht bietet sich mir späterhin noch Gelegenheit, dies Thema ausführlicher zu behandeln.

findet sich natürlich nicht nur im Urchristentum, sondern überall dort, wo von einer Zusammengehörigkeit mehrerer Menschen die Rede ist, also auch im A. T. und im Judentum, die ja für das Verständnis des Urchristentums besonders in Betracht kommen. Auch das Volk Israel, auch die jüdische Gemeinde ist eine Summe Einzelner. Diese Tatsache kommt sprachlich dadurch zum Ausdruck, daß als Bezeichnung dafür bald ein Plural, bald ein Kollektivum im Singular gebraucht wird. Dort fällt dann der Ton darauf, daß es Einzelne sind, welche ein Ganzes bilden, hier darauf, daß es ein einheitliches Ganze ist, das durch die Vereinigung der Einzelnen zustande kommt.

Wenn also die Betonung auch verschieden ist, so bezeichnen doch der singularische wie der pluralische Ausdruck beide ganz dasselbe Subjekt. Darum ist es selbstverständlich, daß beide synonym gebraucht werden und mit einander abwechseln können. So finden wir im A. T. (bes. in P. u. Chron.) neben einander בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל und יִשְׂרָאֵל, עֵדָה קָהָל u. ä., und in der späteren nachexilischen Literatur wechseln ebenso selbstverständlich mit einander ab Bezeichnungen wie „die Gerechten, Frommen, Heiligen, Auserwählten“ u. ä. einerseits und „Israel, die Gemeinde“ u. ä. anderseits.

So finden wir auch im Urchristentum ein Nebeneinander des pluralischen und des kollektiven Ausdruck für die Christen. Auch hier werden die beiden gebräuchlichsten Bezeichnungen, *οἱ ἅγιοι* und *ἡ ἐκκλησία*, offenbar völlig synonym gebraucht. Das ist besonders klar gerade auch bei Paulus. Vor allem in den Briefüberschriften verbindet er entweder Ausdrücke beider Art (1. u. 2. Kor.), oder er braucht hier die pluralische (Rm. 1, 7; Eph., Phl., Kol.), dort die kollektive Bezeichnung (Gl., 1 u. 2 Th.)

Das berechtigt uns, im folgenden, wenn wir den Gemeindegedanken behandeln, nicht nur die Stellen heranzuziehen, wo Paulus direkt das Wort *ἐκκλησία* braucht, sondern ebenso auch die, wo er zusammenfassend redet von *οἱ ἅγιοι*, *ἡμεῖς*, *ὑμεῖς* u. dgl.

Setzt sich also die Gemeinde aus den Individuen zusammen, so dürfen wir die Aussagen des Paulus über Christi

Verhältnis zu den Christen, die wir im vorigen Abschnitt besprochen haben, ohne weiteres auf sein Verhältnis zur Gemeinde übertragen. Betont doch Paulus ausdrücklich, daß alle Christen die gleichen Erfahrungen gemacht haben. Darum gilt von allen, was vom Einzelnen gilt: In allen wohnt Christus, und alle leben in Christus. Und was von allen Einzelnen gilt, das gilt eben deshalb auch von der Gemeinde: Christus wohnt in ihr und sie lebt in Christus. Und wenn wir jetzt auf das Verhältnis Christi zur Gemeinde übergehen, so sind es im Grunde dieselben Gedanken, die uns hier entgegentreten, nur vom Einzelnen auf die Gesamtheit übertragen. Nur eine Verschiebung der Betonung muß stattfinden: Wir werden im Folgenden mehr als vorher das Gemeinsame, alle Christen zur Einheit zusammenschließende hervorheben können und müssen. Daß dieser Unterschied aber wichtig genug ist, um eine besondere Behandlung dieses Themas zu rechtfertigen, müssen die Ergebnisse dieser Arbeit beweisen.

b) Die Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit.

1. Als Mensch.

Ist die Gemeinde auch aus einzelnen Menschen zusammengesetzt, so ist sie doch wiederum eine Einheit. Solche Einheit aber faßt nun das antike Empfinden nicht, wie wir gewöhnlich, rein abstrakt und begrifflich, sondern ganz konkret und persönlich. Handelt es sich ja doch hier um eine Größe, die aus lauter konkreten Persönlichkeiten besteht und so selbst persönliche Züge erhalten muß, um eine Gesamtpersönlichkeit.

Dieser Gedanke ist etwas dem Judentum sehr geläufiges. Weit verbreitet ist hier vor wie nach dem Exil die Personifizierung eines Volkes (wie auch die einer Stadt oder eines Landes). So erscheint Israel als eine Kollektivpersönlichkeit, die mit Jahve in Beziehung tritt. Es trägt den Personennamen Israel, es erscheint als Knecht Jahves, als Sohn Gottes. Aber auch als Weib wird das Volk vorgestellt, es ist die Mutter des Einzelnen, ist das Eheweib Jahves.

Diese Gedanken hat das Urchristentum übernommen. Auch hier erscheint die Gemeinde als Weib. Wenn nach Gl. 4 das himmlische Jerusalem die Mutter des Christen ist, so entspricht das der alttestamentlichen Bezeichnung Jerusalems als Mutter ihrer Bewohner. Wenn in der Apoc. Joh. oder bei Paulus die Gemeinde als Braut oder Weib Christi erscheint, so ist das eine Übertragung dessen, was besonders Hosea vom Verhältnis Jahves zu Israel sagt, auf das Verhältnis Christi zur Gemeinde. Ja, im Sinne der Urchristenheit war es nicht einmal eine Übertragung, fühlte doch die Gemeinde sich als identisch mit Israel.

Aber auch als ein männliches Wesen (analog dem Namen Israel) erscheint die Gemeinde im Urchristentum, speziell bei Paulus. Diese bisher nicht genügend erkannte Tatsache wird unten genauer besprochen werden [1]).

Hier wird also eine Gesamtheit von Menschen vorgestellt nach Analogie eines Individuums, d. h. als Gesamtpersönlichkeit. Und andererseits besteht diese doch wieder aus einer Summe von Einzelpersönlichkeiten. Beide Betrachtungsweisen, so verschieden sie zunächst zu sein scheinen, hängen doch aufs engste zusammen. Eben weil es lauter gleichartige Individuen sind, aus der diese Gesamtheit besteht, darum wiederholen sich an ihr die Züge des Individuums. Etwa so, wie ein Kristall aus lauter einzelnen Kristallen besteht, die alle von gleicher Gestalt sind, sodaß das Ganze die Form der einzelnen Teile wiederholt und so zugleich deren Zusammenfassung ist wie ihr vergrößertes Abbild. Oder wie ein Organismus sich aus einzelnen Zellen aufbaut, die selbst wieder ihr eigenes Leben besitzen. Die Gesamtheit ist die auf eine höhere Stufe erhobene Persönlichkeit des Einzelnen.

So wiederholt sich in den Aussagen des A. T. vom Volke Israel dasjenige in größerem Maßstabe, was vom einzelnen Israeliten gilt. Sind die Israeliten Söhne Gottes, Knechte Jahves, so ist Israel Gottes Sohn, Jahves Knecht. Weil die Israeliten eine Gesamtpersönlichkeit, Israel, bilden, darum kann z. B. in den Gesetzen des Pentateuch, bes im Deut.,

[1]) S. unt. D II.

die Anrede „Ihr“ mit dem kollektiven „Du“ wechseln. Darum konnte die Gestalt des Knechtes Jahve bei Deuterojesaja, die ursprünglich wohl individuell gedacht war, auf das Volk Israel gedeutet werden. Darum konnte auch die jüdische Gemeinde das Ich der Psalmen, unter dem zunächst ein Einzelner seine Not und Errettung, seine Bitte und seinen Dank ausgesprochen hatte, auf sich beziehen.

So wird auch, speziell bei Paulus, die christliche Gemeinde vorgestellt nach Analogie des einzelnen Christen; was von diesen gilt, wiederholt sich in höherem Maße an jener.

2. Gemeinschaft als Organismus (Leib und Glieder).

Das eben dargestellte Verhältnis der Gesamtpersönlichkeit zu den Individuen, aus denen sie besteht, hat schon Paulus zum Ausdruck gebracht in dem Bilde des Leibes mit seinen Gliedern. Er ist aber nicht der erste, der es gebraucht. Was sich davon im A T und im gemeinen Judentum findet, geht allerdings über einen vereinzelten poetischen Vergleich nicht hinaus[1]). Mehr Beachtung fordert dagegen seine Verwendung im Hellenismus.

α) Im Hellenismus[2]).

Die Grundstelle ist die Fabel des Menenius Agrippa, die Livius II 32 erzählt, die Plutarch[3]) auf Coriolan übertragen hat und die Dio Chris.[4]) als eine Fabel Aesops bringt. Die Geschichte ist ja bekannt; der Grundgedanke ist, daß, wie die Glieder des Leibes eine Einheit bilden und sich dem Ganzen unterordnen müßten, so auch die einzelnen Teile des Volkes. Das Volksganze ist also als Leib, als Organismus gedacht, dessen einzelne Glieder die Volksklassen darstellen; so ist das Verhältnis des Individuums zur Gesamt-

[1]) S. bes. Jes. 1, 5f., 9, 13. / [2]) Literatur: J. J. Wetstein, Novum Testament. Heinrici, d. 1. Sendschréiben d. Ap Paulus an d. Korinth., Bl. 1880. Ders, Komm. z. 1. Kor., b. Mey. 6.–8. Aufl. J. Weiß, Komm. z. 1. Kor., b. Mey. 9. Aufl. Lietzmann, Handbuch z. N T; alle zu 1. Kor. 12, 12ff. Der Wortlaut der Stellen findet sich dort, vor allem bei Wetstein u. J. Weiss. / [3]) Coriolan 6 p. 216b. / [4]) 23 p. 398 D.

heit anschaulich dargestellt. So kann dieser Gedanke auch auf das Staatswesen [1]) oder auf die menschliche Gesellschaft [2]) übertragen werden [3]). Auch auf die Welt, den Kosmos wird dies Bild so angewandt, besonders in der Stoa [4]). Hier wird auch reflektiert auf das, was diesen Organismus zusammenhält. Es ist die συμπάθεια, d. h. nicht „Mitleiden, Mitgefühl", sondern das natürliche Zusammengehörigkeitsgefühl derjenigen, die von Natur einen Organismus bilden [5]). Doch tritt gerade bei der Anwendung des Begriffes Soma auf den Kosmos die Vorstellung des gegliederten Organismus häufig stark zurück, und andere Gedanken schieben sich in den Vordergrund [6]).

Mit dem dargestellten Gedanken hängt es wohl zusammen, wenn im Sprachgebrauch der römischen Genossenschaften häufig die Selbstbezeichnung corpus collegii vorkommt, [7]) die auch von den Christen später auf ihre Gemeinden angewandt wurde [8]).

Dieses ganze Bild vom Leibe ist im Grunde nur eine Abart jener Personifikation einer Gesamtheit, die wir im Judentum feststellten, die aber überall verbreitet und auch der hellenistischen Welt bekannt ist. Zwar ist „Leib" und „Person" nicht einfach identisch. Aber die damalige Zeit machte keinen so scharfen Unterschied zwischen beidem, ja, ihr fehlte der bestimmte Begriff der Person und ein besonderer Ausdruck dafür noch, und um ihn auszusprechen, brachte sie, neben anderen Bezeichnungen, auch gerade das Wort σῶμα [9]). Denn wenn man an eine Person dachte, trat selbstverständlich auch vor allem ihre äußere Erscheinung, d. h. ihr Leib vor das Auge. So gehen die Begriffe „Leib" und „Person" in einander über, ja, sie können geradezu zusammenfallen, wenn, wie in unserem Bilde, der Leib

[1]) Joseph. bell. Jud. IV. 7, 2 § 406f.; Philo, de migr. Abr. § 178; Themistius, VIII p. 117c. / [2]) Cicero, de off. III 5; Seneca, de ira II 31, 7. / [3]) Diese Gedanken sind nach Wendland a. a. O. S. 12. schon bei Plato und Aristoteles vorhanden. / [4]) Vgl. Epictet I 14, 2. / [5]) Vgl. bes. Sext Emp., adv. math. IX 78 f.; Eppict. I 14, 2; Philo, de migr. Abr. § 180. vgl. § 178; s. noch Zeller III 1 S. 169. / [6]) Vgl. darüber genauer unt. E II b. / [7]) Wilmanns, exempla inscr. lat. 2224, 24. / [8]) Vgl. Lact., de mort. persec. 48. / [9]) S. 1. Teil S. 4f.

nicht von der Seele geschieden, sondern als beseelter lebendiger Organismus gedacht ist.

So verband sich auch im Judentum, wenn man das Volk als Gesamtpersönlichkeit faßte, damit notwendigerweise zugleich die Vorstellung eines Leibes. Wenn nun trotzdem so selten das Volk direkt als Leib bezeichnet wird, so erklärt sich das daraus, daß eben eine Gesamtpersönlichkeit nicht einen solchen sichtbaren Leib besitzt, wie das Individuum. Die Vorstellung eines Leibes, die sich beim Einzelnen stark aufdrängte, mußte deshalb beim Volke mehr im Hintergrunde bleiben.

Was demgegenüber im Hellenismus das Bild vom Leibe zur Ausbildung brachte, waren praktische Motive. Die alten Volkszusammenhänge lösten sich, und der Einzelne stand in Gefahr, nur für sich zu leben. Demgegenüber fühlte man das Bedürfnis, die Zusammengehörigkeit der Individuen, ihre Unterordnung unter die Gesamtheit zu betonen. Diese fand ihren Ausdruck zwar bereits in der alten, auch dem Hellenismus geläufigen Vorstellung der Gesamtpersönlichkeit. Wollte man nun aber, innerhalb dieses Gedankens, das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit noch deutlicher und anschaulicher darstellen, so bot sich ganz ungesucht das Bild des Leibes mit seinen Gliedern. Am Leibe der Einzelpersönlichkeit hatte man eben das, was man bei der Gesamtpersönlichkeit zum Ausdruck bringen wollte: eine Summe verschiedener Teile, die doch eine Einheit bilden. So ergab sich ganz naturgemäß eine Fortbildung des Gedankens der Gesamtpersönlichkeit, lediglich indem man ihre Analogie zur Einzelpersönlichkeit genauer durchführte: Auch die Gesamtheit ist, wie der Einzelne, ein Organismus, der aus einer Vielheit von Gliedern besteht.

Daß nicht das Judentum diesen Gedanken ausgebildet hat, ist nicht verwunderlich. Hier erschien in der älteren Zeit die Zusammengehörigkeit der Volksgenossen noch als etwas selbstverständliches, das keiner näheren Erläuterung bedurfte. Später aber, als der Volkszusammenhang sich lockerte, betonte man mehr die Treue gegen das Gesetz und

überhaupt das Festhalten an den religiösen Gütern des Volkes, als die natürliche Zusammengehörigkeit.

β) Bei Paulus.

Auch Paulus hatte Veranlassung genug, die Unterordnung des Einzelnen unter die Gesamtheit zu predigen. Die Einheit der Christenheit war für seine Gemeinden ein Problem. Für die Jünger Jesu, für die ersten Christen zu Jerusalem war sie als etwas selbstverständliches gegeben. Die Mitglieder der paulinischen Gemeinden dagegen waren eine bunt zusammengewürfelte Gesellschaft. Juden und Griechen, Herren und Sklaven, Arme und Reiche waren hier beisammen. Unterschiede des Volkstums und der Kultur, des Standes und der Bildung waren zu überwinden. Alle diese Elemente, die sich fremd, ja, feindlich gegenübergestanden hatten, sollten zu einer Einheit verschmolzen werden, wie Paulus selbst es oft schildert, (vgl. bes. Gl. 3, 28; 1 Kor. 12, 13; Kol. 3, 11). Und daß dies Problem ihm immer wieder und überall zu schaffen machte, das zeigen die immer wiederholten Mahnungen zur Einigkeit, die vor allem den ganzen 1. Korintherbrief durchziehen, vgl. bes. c. 12; ferner Rm. 12, 3ff.; 14, 1ff. u. a.; Eph. 4, 25—5, 2; Ph. 2, 1—4; Kol. 3, 12—15 u. a. m.

Wie wir sahen, bediente sich Paulus des Begriffs der Ecclesia, des Volkes Gottes, um diese Einheit auszusprechen; aber gerade diese Verwendung des Begriffs war ja der griechischen Welt neu und ungewohnt[1]). So galt es immer wieder, diesen Gemeindeglauben zu erläutern und zu begründen, zu betonen und einzuschärfen.

Dazu dient ihm nun vor allem das Bild vom Leibe. Die Einheit der Gemeinde, die Zusammengehörigkeit der einzelnen Christen will Paulus dadurch betonen, das geht aus fast allen Stellen deutlich hervor, wenigstens aus denen der älteren Briefe. Immer ist der Grundgedanke ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν[2]). Aber auch in den späteren Briefen tritt, neben anderen Gedanken, auch dies immer wieder als der Sinn des Bildes hervor[3]).

[1]) S. ob. S. 117f. / [2]) 1 Kor. 10, 17 u. Rm, 12, 5; vgl. 1 Kor. 12, 12ff. / [3]) Kol. 3, 15; Eph. 4, 4, vgl. V. 12f. u. 25; aber auch Kol. 2, 19 u. Eph. 4, 16.

Die Aehnlichkeit im Gebrauch des Bildes zwischen Paulus und dem Hellenismus fällt in die Augen. Hier wie dort ergibt sich die Notwendigkeit, gegenüber der Vereinzelung des Individuums die Zugehörigkeit aller zu einem großen Ganzen zu betonen, und hier wie dort bedient man sich dazu des Bildes vom Leibe. Und wenn es nun auch nicht undenkbar wäre, daß das Bild bei Paulus selbständig aus dem gleichen Bedürfnis erwachsen wäre, so liegt doch die Annahme viel näher, daß er einfach jenes hellenistische Bild übernommen hat. Das ist um so leichter möglich, als er dazu keine griechischen Schriftsteller gelesen zu haben braucht; das Bild war offenbar Gemeingut der Zeit, wie es ja bei seiner Anschaulichkeit allgemein verständlich war. So hat Paulus es gewiß oft gehört, und wenn er es anwandte, so wußte er, daß es seinen Lesern geläufig war[1]).

Paulus hat dann dies Bild, das gewöhnlich von der Volksgemeinschaft gebracht wurde, auf die christliche Gemeinde übertragen, die ja, als Ecclesia, für sein und seiner Leser Empfinden auch ein Volk, das Volk Gottes war. Erleichtert aber wurde ihm diese Übernahme dadurch, daß er schon als Jude gewohnt war, das Volk als Gesamtpersönlichkeit aufzufassen; an diesen Gedanken schloß sich das Bild vom Leibe ungezwungen an.

Daß aber Paulus wirklich von dem hellenistischen Bilde beeinflußt ist, zeigt sich deutlich bei der genaueren Betrachtung der einzelnen Stellen. Denn nicht nur der Grundgedanke, daß die vielen Glieder des Leibes eine Einheit bilden[2]), ist derselbe; auch die Einzelheiten der Ausführung stimmen oft auffällig überein. Das zeigt sich vor allem bei der längeren Ausmalung des Bildes 1 Kor. 12, 14ff. Wenn Paulus hier ausführt, daß der Leib eine gegliederte Einheit ist (V. 14—20), daß die einzelnen Glieder auf einander angewiesen sind und daß jedes seinen Wert hat (V. 21—25), so sind alle diese Gedanken im Gedankenkreise des Hellenismus nicht nur möglich, sondern auch in seiner Literatur wirklich nachweisbar. Speziell die Aussage von

[1]) Vgl. d. gen. Lit., außerdem noch Deißmann, Paulus S. 123.
[2]) So Rm. 12, 4f.; 1 Kor. 12, 12ff., vgl. Eph. 4, 25.

V. 26, daß alle Glieder mit einander leiden (*συμπάσχει*) und sich freuen, entspricht genau dem stoischen Gedanken der *συμπάθεια* [1]).

So steht die Abhängigkeit des Paulus von dem hellenistischen Bilde außer allem Zweifel. Aber er gestaltet es um nach seinen eigenen Gedanken und Zwecken. Und dabei wird es klar, daß bei aller Verwandtschaft seine Tendenz doch eine andere ist. Schon die Ausführung 1 Kor. 12, 14 ff., die am deutlichsten seinen Anschluß an den Hellenismus zeigte, beweist doch auch wieder sein Hinausgehen über diesen. Die Betätigungen jenes Organismus sind nicht, wie dort, natürlich-menschliche, sondern religiös-charismatische [2]). Denn im Hellenismus handelte es sich um Volk, Staat, Gesellschaft, bei Paulus um die christliche Gemeinde. Dort war die Gemeinschaft natürlich gegeben, hier ist sie übernatürlich gesetzt, von Gott geschaffen [3]).

Darum ist es verständlich, daß dort im allgemeinen über die Grundlagen der Gemeinschaft wenig reflektiert wird, und daß man, wo es doch geschieht, sie in der natürlich menschlichen *συμπάθεια* sucht, daß dagegen Paulus stark die übernatürlichen Kräfte und Gaben betont, auf denen die Gemeinde beruht. Das entspricht eben dem Wesen der christlichen Gemeinde als einer religiösen Gemeinschaft. Und diese Betonung der religiösen Grundlagen der Gemeinde führt nun zu einer Weiterbildung des Gedankens, wie sie dem hellenistischen Bilde noch ganz ferne lag. Es sind vor allem zwei Gedanken, die hier hervortreten:

1. dem Leibe wird der beseelende Geist gegenübergestellt;
2. der Leib ist die Verkörperung einer bestimmten Persönlichkeit, er ist der Leib Christi.

Gerade diese neuen Züge sind es nun, die bei Paulus besonders hervortreten. Und gerade sie sind ihm die Hauptsache im Bilde, nicht jene griechischen Gedankenformen, in denen er es ausspricht. Die treten mehr nur in

[1]) S. ob. S. 129 f. / [2]) 1 Kor. 12, 28 ff., vgl. Rm. 12, 4 ff. u. a. / [3]) 1 Kor. 12, 24. 28; vgl. Kol. 3, 15; s. J. Weiß zu 1 Kor. 12; auch Titius, Paulinism. S. 282 f.

der Einzelausführung, in der praktischen Anwendung hervor; die Grundlinien des Bildes aber sind diese spezifisch christlichen Gedanken. Und dadurch wird der Einfluß des griechischen Bildes, den wir bisher festzustellen hatten, auf das richtige Maß zurückgeführt. Griechisch ist fast nur die äußere Form, und auch sie wird erweitert durch den neuen Gedankeninhalt, der in sie hineingegossen wird und der im wesentlichen rein christlich ist.

D. Ἐκκλησία und Χριστός.

Wie beim Einzelnen, so sind auch bei der Gemeinde die beiden Grundgedanken der Christusmystik deutlich zu unterscheiden: Christus in uns — wir in Christus. Der erste Gedanke wird hier vor allem ausgesprochen in der Vorstellung von der Gemeinde als dem Leibe Christi. Wie nun aber die Einwohnung Christi im Einzelnen durch den Geist vermittelt war,[1]) so auch die in der Gemeinde. Wollen wir also den Gedanken des Σῶμα Χριστοῦ verstehen, so müssen wir uns vorher über das Verhältnis der Ecclesia zum göttlichen Pneuma klar werden.

I. Die Ecclesia als Leib Christi.

a) Σῶμα und πνεῦμα.

1. Der Gottesgeist als Einheitsband der Gemeinde.

Der Gottesgeist ist für Paulus die Grundkraft nicht nur im Leben des einzelnen Christen, sondern auch in dem der Gemeinde. Das braucht hier im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden. Weil aber der Geist das ist, darum ist er auch die Kraft, welche die Einzelnen zur Gesamtheit zusammenschließt, welche also die Einheit der Gemeinde bewirkt.

Das wird an verschiedenen Stellen von Paulus auch direkt ausgesprochen. So am deutlichsten in dem Abschnitt 1 Kor. 12, 4–11. Hier ist der Geist die einheitliche Kraft,

[1]) S. S. 81ff.

welche die verschiedenen Charismen wirkt. Weil bei Paulus aber diese Charismen das ganze religiöse und sittliche Leben der Gemeinde umfassen,[1]) so ist der Grundgedanke dieser Stelle der, daß all die verschiedenen Äußerungen des Gemeindelebens deshalb eine Einheit bilden, weil sie auf den einen Gottesgeist zurückgehen.

Wie hier die Einheit der Charismen, so wird an anderen Stellen die Gemeinschaft, das Zusammenhalten der Christen unter einander auf den Geist zurückgeführt. So ist jedenfalls 2 Kor. 13, 13 und Phl. 2, 1 der Ausdruck *κοινωνία τοῦ πνεύματος* zu fassen. Das wird beide Male dasselbe bedeuten, und zwar nicht „gemeinsame Anteilnahme am Geist“[2]) oder „Gemeinschaft mit dem Geist“,[3]) sondern „geistgewirkte, im Geist bestehende Gemeinschaft“[4]). Erstere Übersetzung wäre zwar sprachlich möglich, aber 2 Kor. 13, 13 spricht dagegen, da erstens der Parallelismus zu den andern Gliedern des Satzes, bei denen offenbar der Gen. subj. vorliegt, zweitens das *μετὰ πάντων ὑμῶν*, zu jener Übersetzung gar nicht paßt. Vielmehr wird, wie die *χάρις* und die *ἀγαπή* als konkret in der Gemeinde wirksame Mächte erscheinen, die von Gott bezw. von Christus ausgehen, so auch die *κοινωνία* gedacht sein als objektive Macht, die, vom Geist geschenkt, in der Gemeinde waltet, die Einzelnen unter sich und[5]) mit Christus und Gott verbindet. Und so wird dann auch Phl. 2, 1 zu verstehen sein, wo es sich nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. bes. V. 2—4 u. c. 1, 27) um die Einmütigkeit der Gemeinde handelt, die eben in der geistgewirkten *κοινωνία* objektiv begründet ist.

Auch die in demselben Zusammenhang stehende Stelle Phl. 1, 27 wird nun ebenso gemeint sein. Wenn hier gesagt ist: *στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι*, so kann der Geist nicht wohl als die Grundlage des Stehens[6]) gedacht sein. Denn erstens läge dann die Präposition *ἐπί* näher, zweitens aber paßt die Vorstellung nicht recht zum Geistgedanken. Dieser wie die

[1]) vgl. dazu auß. unsr. St. noch z. B. V 28—31; c. 13 u. Rm. 12, 6 ff. / [2]) so Schmiedel zu Kor.; Haupt Kloepper, Gremer, Wörtb. Art. *κοιν.* zu Phil. / [3]) so Gloël a. a. O. S. 204 f. zu Kor., nach Analogie von 1 Kor. 1, 9. / [4]) so Heinrici, Bachm., Bousset, Cremen zu Kor.; Kühl u. Gloël S. 307 zu Phl. / [5]) das ist wohl nicht auszuschließen, vgl. 1 Kor. 1, 9; 10, 16; Phl. 3, 10. / [6]) so Kloepper u. B. Weiß z. St.

Präposition ἐν legen es vielmehr nahe, daß der Geist hier, wie gewöhnlich, als Element und Kraft gedacht ist, worin die Leser feststehen, beharren sollen.

Dann aber sagt die Stelle ganz dasselbe aus wie Eph. 4, 3: τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος. Damit ist gemeint „Einheit des Geistes", nicht „Einigkeit im Geist" (Luther). Das wird ganz klar durch das folgende ἓν πνεῦμα V. 4; ἑνότης ist das von diesem ἓν abgeleitete Substantivum, ist also gleich „Einheit".

An allen diesen Stellen ist mit dem Pneuma zunächst der Gottesgeist gemeint. Er ist die objektive göttliche Macht, welche die Gemeinde zur Einheit zusammenschließt. So erscheint er geradezu wie ein persönliches Wesen. Er wirkt die Gnadengaben und erteilt sie (1 Kor. 12, 11); er tritt direkt neben Gott und Christus (2 Kor. 13, 13 u. 1 Kor. 12, 4—6). Er ist allerdings nicht nur die Ursache der Gnadengaben[1]), sondern auch die Norm, nach der sie sich richten[2]), die Kraft, die sich in ihnen auswirkt[3]). Er ist auch das Element, in dem die Christen stehen (Phl. 1, 27). Erscheint hier der Geist mehr als unpersönlich und immanent, dort mehr als persönlich und transzendent, so liegt darin doch kein Widerspruch; dies Schwanken erklärt sich aus dem ganzen Charakter des Geistgedankens und haftet diesem auch sonst an[4]). Und wie wir beides (1 Kor. 12, 4 ff.) neben einander finden, so wird auch an den übrigen Stellen beides in einander übergehen. Aber auch, wo der Geist als immanente Kraft oder Element gefaßt ist, ist er doch zunächst eine objektive, über dem Menschen stehende Größe[5]).

Demgegenüber hat man, wenigstens für einige der angeführten Stellen, geltend gemacht, daß es sich um einen menschlichen „Gemeingeist" handle[6]). Diese Auffassung ist tatsächlich nahegelegt (Phl. 1, 27) durch das unmittelbar Folgende: μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες κτλ. Eph. 4, 4, wo das

[1]) vgl. dazu noch 1 Kor. 12, 8 διὰ τοῦ πνεύματος. / [2]) V 8 κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα / [3]) V. 9 ἐν τῷ bezw. ἐνὶ πν., vgl. bes. Heinrici und Bachmann z. St. / [4]) Vgl. schon ob. S. 76 ff. / [5]) S. ebenda. / [6]) so Lipsius zu Phl. 1, 27, dageg. Kloepper, B. Weß, Ewald z. S.; ähnl. Kloepper u. Haupt zu Eph. 4, 3, dageg. v. Hofmann z. St.

ἓν πνεῦμα parallel steht; und wir können das nicht gänzlich ablehnen. Wenn diese Tatsache aber in Widerspruch zu treten scheint mit unserer Feststellung, daß es sich überall um den Gottesgeist handelt, so läßt sich dies Problem lösen, wenn wir das heranziehen, was wir früher[1]) über das Verhältnis des Gottesgeistes zum Menschengeiste gesagt haben. Wie der Gottesgeist in den Geist des einzelnen Christen eingeht und mit ihm verschmilzt, so wird er auch zum Gemeingeist der Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde.[2]) Damit ist ohne weiteres dann die Vorstellung gegeben, daß er das Pneuma ist, welches das Soma der Gemeinde beseelt.[3])

2. Der Gottesgeist als beseelende Kraft des Leibes.

Dieser Gedanke wird ausgesprochen an drei Stellen: 1 Kor. 12, 12f; Eph. 2, 18 vgl. V. 16; Eph. 4, 4. Daß er eine einfache Folgerung aus den eben dargestellten Anschauungen ist, ergibt sich nicht nur aus dem inneren Gedankenzusammenhang, sondern vor allem auch daraus, daß er an zweien dieser Stellen direkt auf Aussagen folgt, die den Geist als Einheitsprinzip der Gemeinde hervorheben, vgl. 1 Kor. 12, 12f. m. V. 4ff.; Eph. 4, 4 m. V. 3.

Dementsprechend kehren hier nun auch genau dieselben Gedanken wieder. Daß es sich auch hier um die Einheit der Gemeinde handelt, geht an allen Stellen aus dem ἓν σῶμα klar hervor. Und auch der Gottesgeist ist hier überall gemeint; das ergibt sich 1 Kor. 12 aus dem Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen und aus der Erwähnung der Taufe; Eph. 4, 4 aus den folgenden Versen, welche die objektiven Grundlagen des Christenstandes nennen, und 2, 18 daraus, daß dieser Geist den Zugang zu Gott vermittelt, welcher ungefähr der Gotteskindschaft entspricht, die bei Paulus immer als Gabe des Geistes erscheint Rm. 8, 14—16; Gl. 4, 6.

Dieser objektive Gottesgeist schafft die Einheit

---

[1]) S. 76ff. / [2]) So Haupt zu Phl. 1, 27. / [3]) Eine gewisse Parallele hierzu bietet der stoische Gedanke, daß der göttliche Logos, an dem die Menschen Anteil haben, diese unter einander und mit den Göttern zusammenschließe, s. Wendland a. a. O. S. 41.

der Gemeinde, das ἓν σῶμα. Das wird ausgesprochen 1. Kor. 12, 13: ... ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Ist hier der Geist das Element wie das Mittel der Taufe[1]), so ist er offenbar als die Kraft gedacht, welche die einzelnen Christen dem einen Leibe, dem Leibe Christi einfügt. Das tut er aber, weil er eben der Geist, d. h. die beseelende Kraft dieses Leibes ist. Weil die Christen Anteil erhalten haben an dem Gottesgeist, darum gehören sie auch dem Leibe an, den jener Geist beseelt. Weil der Geist, trotz all seiner Verteilung auf verschiedene Personen und in verschiedene Charismen, doch der eine, ungeteilte, objektive Gottesgeist bleibt (1 Kor. 12, 4 ff.), darum schließt er alle, denen er zuteil wird, zu einer großen Gesamtpersönlichkeit, einem Leibe zusammen[2]). Darum kann dieser Geist sich nicht voll offenbaren im Individuum, das nur einen Teil von ihm fassen kann, sondern nur in der Summe aller, die ihn empfangen, in der Ecclesia. Darum ist diese das Soma, das er als Pneuma beseelt.

Das ist also zunächst eine völlig supranaturale Auffassung des Pneuma, die uns hier begegnet. Gerade aus der Unteilbarkeit des objektiven göttlichen Geistes wird gefolgert, daß es auch ein Leib sein müsse, den er erfüllt. Aber gerade durch diese Verbindung mit dem Leibe wird der Geist nun doch auch wieder immanent. Es ist an allen diesen Stellen ganz klar, daß Paulus hier die auch sonst bei ihm vorkommende Gegenüberstellung von σῶμα und πνεῦμα[3]) von der Einzelperson auf die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde überträgt. Und so ist das Pneuma hier nicht nur der objektive Gottesgeist, sondern zugleich auch der Gemeingeist dieses Organismus. Das ist, klarer noch als 1 Kor. 12, 13, ausgesprochen Eph. 4, 4, wo zusammen steht: ἓν σῶμα καί ἓν πνεῦμα, aber auch Eph. 2, 18, das ganz mit V 16 parallel läuft: Weil Christus beide (d. h. Juden und Heiden) ἐν ἑνὶ σώματι Gott versöhnt hat, haben beide ἐν ἑνὶ πνεύματι Zugang zum Vater. Weil sie ein Leib sind, haben sie also einen Geist.[4])

---

[1]) Vgl. darüb. ob. S. 69 f. / [2]) Vgl. Bousset z. St. / [3]) s. 1. Teil S. 5. / [4]) Nach Kloepper ist an beiden Stellen nur an den Gemeingeist gedacht; richtig dageg. Haupt zu Eph. 2, 18; ähnl. Ewald zu 4, 4.

So ist hier zwar eine Analogie mit dem natürlichen Verhältnis von Leib und Geist im Menschen vorhanden, aber eine völlig hinreichende Analogie bietet doch nur die Stellung des Gottesgeistes im Seelenleben des einzelnen Christen. Deutlich zeigt sich hier, daß die Gesamtpersönlichkeit ein Abbild der Einzelpersönlichkeit ist; die für den einzelnen Christen charakteristischen Züge wiederholen sich an der Gemeinde. Wie dort der Gottesgeist in die Person eingeht und mit ihrem Seelenleben verschmilzt, sodaß er die herrschende Macht wird, die den menschlichen Geist bestimmt, ja, ihn aufsaugt[1]), so auch hier. Aber noch mehr als beim Individuum ist dieser Geist nun identisch mit dem heiligen Geist. Das liegt in der Natur der Sache. Beim Einzelnen trat der Gedanke der individuellen Persönlichkeit doch zu stark hervor, um sie ganz im Gottesgeist verschwinden zu lassen. Die Gesamtheit dagegen trug nicht so konkrete persönliche Züge, der Gedanke eines Gemeingeistes, wenn er auch möglich war, war doch nicht so genau faßbar. Vor allem aber war ja dem Paulus die Gemeinde nicht eine natürlich gegebene, rein menschliche, sondern eine religiöse Gesamtpersönlichkeit, von übernatürlichen Kräften getragen. Weil dieser Organismus rein auf religiösem Gebiet liegt, darum mußte der heilige Geist, nicht ein rein menschlicher Gemeingeist, seine beseelende Kraft sein. Der Gottesgeist ist der Gemeingeist der Ecclesia. Beide Gedanken sind untrennbar; daß aber der Ton bald mehr auf jenen[2]), bald mehr auf diesen fällt[3]), ist nicht verwunderlich.

Ein Anschluß an das griechische Bild vom Soma liegt hier zweifellos vor. Aber deutlicher sind noch die Unterschiede. Paulus hat die Analogie zwischen Einzel- und Gesamtpersönlichkeit weiter ausgedehnt vom Leiblichen auf das Geistige. Den Gedanken einer Volksseele, eines Gemeingeistes finden wir in jenem hellenistischen Bilde vom Soma nicht. Er entspricht mehr der im Judentum allein herrschenden Vorstellung von einer Gesamtpersönlichkeit, die eben ein ganzer Mensch aus Leib und Geist ist.

---

[1]) S. 76 ff. / [2]) So besonders 1. Kor. 12; 2 Kor. 13, 13. / [3]) So etwa Phl. 1, 27; Eph. 4, 3 f.

Aber diese Gedanken des Paulus sind nun doch viel mehr als nur eine Vervollständigung des hellenistischen Bildes, eine Angleichung desselben an den jüdischen Gedanken der Gesamtpersönlichkeit. Sie sind nicht erwachsen aus psychologischem Interesse, aus der Erwägung, daß die Gesamtheit, wie der Einzelne, als Soma auch ein Pneuma besitze. Dem widerspricht entscheidend, daß nicht das menschliche, sondern das göttliche Pneuma hier im Vordergrund steht. Und so ist diese Ausgestaltung des Bildes veranlaßt durch die religiösen Erfahrungen des Paulus. Die Macht des göttlichen Geistes, die in sein Leben eingegriffen hatte, fühlte er auch überall in der Gemeinde wirksam. Der Gottesgeist war es, der die Ecclesia schuf und beseelte, er war das Pneuma in ihrem Soma.

b) Σῶμα Χριστοῦ.

(Nach den älteren Briefen.)

Den Gedanken der Gemeinde als des Leibes Christi können wir hier im wesentlichen nur nach den früheren Briefen des Paulus behandeln, da er in den späteren, d. h. im Kolosser- und Epheserbrief (falls diese überhaupt echt sind), in wesentlich veränderter Form erscheint[1]). Wenn wir die Aussagen der letzteren Briefe aber trotzdem schon hier z. T. mit heranziehen, so doch nur, soweit sie sich mit denen der älteren Briefe decken.

1. Verhältnis zum bloßen Organismusgedanken.

Daß Paulus in der Bezeichnung der Gemeinde als Leib, entsprechend dem hellenistischen Bilde, an das er sich anschließt, den Organismusgedanken aussprechen will, haben wir festgestellt[2]). So hat man gemeint, daß an einigen Stellen weiter nichts als dieser Gedanke vorliege[3]), und hat bei Paulus unterschieden „σῶμα als Bezeichnung der Gemeinde Christi (σ. Χριστοῦ), sowie der Gemeinde nach ihrer Gemein-

[1]) S. darüb. unt. Abschn. III. / [2]) S. ob. bes. S. 131ff. / [3]) So Haupt zu Eph. 4, 4 u. Kol. 3, 15; zu letzter. St. auch B. Weiß u. Ewald; auch Eph. 4, 25 könnte man so auffassen.

schaft unter sich (ἓν σῶμα)“ [1]). Beide Gedanken sind tatsächlich bei Paulus vorhanden und lassen sich logisch unterscheiden, aber eine Trennung ist doch nicht durchführbar [2]). Auch dort, wo scheinbar nur der Organismusgedanke vorliegt, ist immer doch zugleich eine Beziehung auf Christus vorhanden.

So ist Eph. 4, 4 allerdings neben dem Leibe Christus nicht genannt, wohl aber das Pneuma, das, wie wir sahen, das göttliche Pneuma ist. Er folgt aber nach einem Nebensatze (V 4b), sofort in V 5: εἷς κύριος κτλ. Daraus ergibt sich, daß sein Leib gemeint ist, wie es auch dem ganzen Zusammenhange des Briefes, in dem der Gedanke des Leibes Christi eine besonders große Rolle spielt (vgl. schon V. 12ff.), und der inneren Beziehung entspricht, in welcher der hier ausgesprochene Gedanke des vom Gottesgeist beseelten Leibes zu dem vom Leibe Christi steht [3]).

Auch Eph. 4, 25 ist, wenn die Christen als ἀλλήλων μέλη bezeichnet sind, damit gewiß an den Leib Christi gedacht, von dem eben vorher (V 12—16) die Rede war [4]). So wird auch Kol. 3, 15 das ἓν σῶμα den Leib Christi bezeichnen. Denn wenn hier gesagt ist, daß der Friede Christi in den Herzen der Leser walten (V 15) und daß das Wort Christi in ihnen wohnen soll (V 16) [5]), so ist doch damit die Einwohnung Christi in der Gemeinde, d. h. aber der Gedanke des Leibes Christi [6]) ausgesprochen. Dazu kommt, daß im Zusammenhange beider Stellen (Eph. 4, 24 u. Kol. 3, 10f.) vom Anziehen des neuen Menschen die Rede ist, der mit Christus gleichgesetzt wird; ein Gedanke, der sich ganz nahe mit dem des Leibes Christi berührt [7]).

So ist also eine Scheidung zwischen zwei verschiedenen Somagedanken nicht durchzuführen, die Gemeinde als Leib ist immer der Leib Christi. Beides gehört nicht nur eng zusammen (so auch Cremer a. a. O.), sondern es ist

[1]) Cremer Wörtb. Art. σῶμα. / [2]) Vgl. Pfleiderer, Urchristent. I. S. 294. / [3]) S. unt. S. 143f. / [4]) So hier auch Haupt u. Ewald. / [5]) Ob ἐν ὑμῖν nun heißt „in eurem Inneren“, wie Haupt will und wie es auch mir nach Analogie von V 15 wahrscheinlicher ist, oder „in eurer Mitte“ (so d. and.), immer ist es doch = „in der Gemeinde“. / [6]) Vgl. unt. S. 142ff. / [7]) Vgl. darüb. unt. S. 158ff.

zu einem Bilde verschmolzen. Es sind für Paulus nicht zwei verschiedene Gedanken, sondern nur zwei Seiten desselben Gedankens. Aber das ist allerdings zuzugeben, daß je nach dem Zusammenhang der eine oder der andere mehr in den Vordergrund treten kann. Und so wird etwa an den eben behandelten Stellen, und außerdem noch besonders 1 Kor. 12, 14ff[1]), der Gedanke des Organismus, der Einheit der Glieder betont. Anderswo wieder tritt mehr die Zusammengehörigkeit des Leibes mit Christus hervor (so bes. in Kol. u. Eph.), während an der Mehrzahl der Stellen beide Gedanken sich etwa die Wage halten. Nirgends aber fehlt einer von ihnen ganz. Wir müssen jetzt, da wir den Organismusgedanken schon besprochen haben, vor allem auf die Beziehungen dieses Leibes zu Christus eingehen.

2. Das Bild und sein Sinn.

a) Die Gemeinde als Verkörperung Christi.

Häufig wird es von Paulus direkt ausgesprochen, daß die Gemeinde der Leib Christi ist, so 1 Kor. 12, 27; Kol. 1, 18 24; Eph. 1, 22f.; 4, 12. Die einzelnen Christen sind dementsprechend seine Glieder, bezw. Glieder seines Leibes. (1 Kor. 12, 27; Eph. 5, 30). So können auch, mit einer leichten Abwandlung des Bildes, die sich zudem aus dem Ineinanderfließen der Begriffe „Leib“ und „Person“[2]) völlig erklärt, auch die Leiber der Christen als Glieder Christi bezeichnet werden 1 Kor. 6, 15[3]). Auch 1 Kor. 10, 17 bezieht sich das ἓν σῶμα auf das V 16 genannte σῶμα Χριστοῦ, und 12, 12f. ist durch die Parallelisierung von Χριστὸς mit einem menschlichen σῶμα V 12 klar, daß das ἓν σῶμα V 13 das σῶμα Χριστοῦ ist, welcher Ausdruck dann V 27 auch direkt gebraucht wird. Ebenso deutlich ist das an den einander parallelen Stellen Kol. 2, 19 u. Eph. 4, 15, sowie in Eph. 5, 23[4]).

Welches nun das Verhältnis Christi zu seinem Leibe ist, darüber wird nicht viel reflektiert; aber die Grundgedanken sprechen sich ja in dem Bilde selbst deutlich ge-

[1]) Vgl. dazu ob. S. 134f. / [2]) S. ob. S. 129ff. / [3]) Vgl. J. Weiß z. St; ähnl. ist auch Rm. 6. 13. 19 gedacht, vgl. dazu Holtzmann, Theol. II S. 197. / [4]) Zu Rm. 12, 4f. ygl. unt. S. 161ff.

nug aus. Christus wohnt in der Gemeinde, das ist offenbar die Grundvorstellung. Sie ist der Organismus, in dem er lebt und den er von innen heraus bewegt und treibt; die Funktionen dieses Leibes gehen also von Christus aus, er wirkt in ihnen, und die einzelnen Christen sind Christi Organe und Werkzeuge, als Glieder seines Leibes (1 Kor. 12, 12ff.; 6, 13ff.).

So ist unser Bild zunächst einfach eine Übertragung des Gedankens *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* von der Person des einzelnen Christen auf die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde. Aber zwischen beidem besteht nun doch ein gewichtiger Unterschied. Paulus hat zwar den Gedanken, daß Christus auch im Einzelnen zum Ausdruck kommt, in ihm Gestalt gewinnt[1]). Aber niemals ist der Einzelne darum Leib Christi, wie die Gemeinde. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Christus ist nicht nur in einem Individuum, sondern er ist in allen Christen. Seine Persönlichkeit ist zu umfassend gedacht, als daß sie in einem Menschen ihre Verkörperung finden könnte. Ein Einzelgeist, ein Dämon, kann wohl in einem Menschen sein „Haus", seinen Leib finden; die Persönlichkeit Christi aber kann voll zum Ausdruck kommen nur in Gemeinschaft aller derer, in die er eingegangen ist, d. h. in der Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde. Darum ist nur sie sein Leib, der einzelne Christ kann nur ein Glied an diesem Leibe sein.

So ist dies der Sinn des Bildes: Christus verkörpert sich in der Gemeinde. Dieser Christus aber ist der Gegenwärtige, in der Welt Wirksame. Und wenn wir früher gerade bei der Schilderung des gegenwärtigen Christus, trotz aller Betonung seiner Identität mit dem auf Erden Wandelnden und dem im Himmel Thronenden, doch den Eindruck eines Zerfließens seiner Persönlichkeit nicht ganz vermeiden konnten,[2]) so läßt sich diese Schwierigkeit jetzt lösen. Denn es war ja doch eine Abstraktion, wenn wir dort den gegenwärtigen Christus rein für sich zu betrachten suchten. Er existiert ja, anders wie der Irdische und der Erhöhte, nicht so rein

[1]) S. S. 75f., vgl. bes. Gl. 4, 19; auch 2, 20 u. Phl. 1, 21.
[2]) S. S. 106ff.

für sich, sondern geht ein in menschliche Persönlichkeiten. In diesen aber gewinnt er nun greifbare Gestalt, schon im einzelnen Christen, vor allem aber in der Gesamtheit derer, die er erfüllt, in der Gemeinde. In ihr, in ihren Einrichtungen und Betätigungen kann man die Person Christi fassen und fühlen. In dieser Gesamtpersönlichkeit der Ecclesia also gewinnt die geistige Person des gegenwärtigen, pneumatischen Christus ein Organ ihres Wirkens, ein Soma, in dem sie anschaulich, körperlich zur Erscheinung kommt. Und so ist Christus für das Denken des Paulus auch als der Gegenwärtige eine volle Persönlichkeit aus Geist und Leib, wenn auch eine Persönlichkeit von überindividueller Ausdehnung, deren Geist die Fülle des göttlichen Pneuma, deren Leib jene Gesamtpersönlichkeit ist, die von diesem Geiste durchdrungen ist.

Dieser Gedanke, der in den ältesten Briefen mehr nur als Grundlage durchschimmert, wird ausdrücklich ausgesprochen in den späteren, so bes. Eph. 4, 12f. u. 1, 23: In der Gemeinde als dem *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, verwirklicht sich das *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*, darum ist sie selbst sein *πλήρωμα*. Die Ecclesia heißt also Leib Christi als „Fülle Christi, d. h. als die Größe, in welcher sich die Fülle der in Christus wirksamen göttlichen Kräfte verkörpert[1]).

β) Verhältnis zum Pneumagedanken.

Man hat den Eindruck, daß dem Paulus die Beziehung des Leibes zu Christus wichtiger ist als die zum Geiste, denn er redet weit häufiger von jener, wie eine Vergleichung der angeführten Stellen zeigt. Aber in Zusammenhang stehen beide Gedanken zweifellos, ebenso wie die entsprechenden von der Einwohnung des Geistes und Christi im Individuum.

Das ist in einer Anzahl von Stellen ganz deutlich. So steht die Aussage über den Leib Christi 1 Kor. 12, 12 mitten zwischen Aussagen über den Geist V. 4—11 u. V. 13. Wenn V. 11 gesagt ist, daß alle Betätigungen der christlichen Gemeinde auf die Wirksamkeit des einen Geistes zurückgehen, so wird das V. 12 begründet (vgl. das *γάρ*) mit der Einheit

[1]) Vgl. darüb. genauer unt. Abschn. III b 1.

des Leibes Christi. Und diese Einheit ist nach V. 13 wiederum dadurch zustande gekommen, daß alle Christen durch den einen Geist zu einem Leibe vereinigt sind[1]). Beide Gedanken können nur so verbunden sein, daß dieser Gottesgeist, der den Leib erfüllt, eben der Geist Christi ist, sodaß durch den Geist Christus selbst den Leib beseelt. Und dieser Zusammenhang erscheint dem Paulus als selbstverständlich; nur so erklärt es sich, daß er ohne weiteres von einem Gedanken zum anderen übergeht[2]).

Ähnlich ist schon 1 Kor. 6, 15ff. Wenn hier nach V. 15 die Leiber der Christen Glieder Christi sind, und dies V. 17 mit der überraschenden Wendung begründet wird, daß, wer sich an den Herrn hängt, ἓν πνεῦμά ἐστιν,[3]) so ist auch hier ausgesprochen, daß die Gemeinde Leib des Christus ist, welcher Pneuma ist, daß also sein Geist die Christen seinem Leibe eingliedert. Und auch Eph. 2, 14ff. ist das ἓν σῶμα, das von dem ἓν πνεῦμα, dem Gottesgeiste, erfüllt wird,[4]) der Leib Christi bezw. Christus selbst[5]).

So ist es also bei der Gemeinde wie beim Einzelnen der Geist, der die Einwohnung Christi vermittelt. Der Gottesgeist ist es, der den Leib Christi beseelt, Christus wohnt durch das Pneuma in der Gemeinde. So sind wir berechtigt, den Geistesgedanken zur Erklärung unseres Bildes zu verwenden, obgleich die Gegenüberstellung von σῶμα und πνεῦμα inbezug auf die Gemeinde bei Paulus seltener ist als der Gedanke des σῶμα Χριστοῦ. Denn der Geistgedanke ist für Paulus eben die selbstverständliche Voraussetzung unsres Bildes, welche er gerade deshalb häufig unerwähnt lassen konnte.

Trotzdem ist aber Christus auch hier ebenso wie in seinem Verhältnis zum Einzelnen, nicht mit dem Geist einfach identifiziert, wie einige wollen[6]). Er ist wohl seinem Wesen nach mit dem Geist gleich, aber es tritt doch

---

[1]) Vgl. darüb. ob. S. 23f. / [2]) Vgl. Schmiedel u. Kühl z. St. / [3]) Vgl. S. 92. / [4]) S. ob. S. 24. / [5]) Vgl. z. St. v. Soden u. Haupt, genauer s. unt. S. 85f. / [6]) So Schmiedel zu 1 Kor. 12, 12f.; Lipsius zu Rm. 12, 4f.; auch Holtzmann, Theol. II S. 291.

gerade hier hervor, daß Christus Person, der Geist dagegen Element und Kraft ist.

Das wird durch eine kleine Beobachtung ganz deutlich. Paulus redet oft vom Leibe Christi, aber nie vom Leibe des hl. Geistes[1]). Der Grund dafür liegt auf der Hand. Der hl. Geist nimmt in diesem Leibe die Stelle des menschlichen Geistes ein. Leib und Geist aber sind die beiden Seiten des Menschen, die sich gegenseitig ergänzen zum vollen Menschen. Darum kann man nicht vom Leibe des Geistes reden, auch wenn dieser als Gottesgeist näher bestimmt wäre. Der Geist, der nur ein Teil des Menschen neben seinem Leibe ist, kann nicht als Inhaber, als Besitzer des Leibes gelten, wie es in jenem Ausdruck geschehen würde. Nur eine Person kann einen Leib besitzen; darum kann vom Leibe Christi die Rede sein, weil Christus eine Person ist.

So ist die Stellung Christi und des Geistes zum Leibe nicht ganz dieselbe. Das wird besonders deutlich 1 Kor. 12, 12f. Erscheint hier der Geist als die Kraft, die den Leib erfüllt, so ist Christus vor allem die Person, der dieser Leib gehört. Das liegt jedenfalls in dem Satze: *καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, ... οὕτως καὶ ὁ Χριστός.* Offenbar ist der Parallelismus ungenau, man würde erwarten: *οὕτως καὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.* Paulus fährt im Nachsatze so fort, als ob er im Vordersatze etwa gesagt hätte „Wie ein Mensch in einem Leibe viele Glieder hat etc.“ Eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks ist bei der energisch, sprunghaft vorwärts eilenden Art des Paulus nichts auffallendes[2]). Der Gedanke ist also der, daß, wie ein Mensch, so auch Christus einen Leib besitzt, die Ecclesia.

So ist Christus das „Ich der Gemeinde, seines Leibes“,[3]) er „verkörpert“ sich in ihr[4]). Dieses Ich ist

---

[1]) Statt dessen spricht er vom „Tempel des hl. Geistes“ 1 Kor. 3, 16f.; vgl. Eph. 2, 21f.; auch 1 Kor. 6, 19; an letzteren beiden Stellen in unmittelbarer Nähe des Gedankens vom Leibe Christi. / [2]) Vgl. dazu noch B. Weiß, Schmiedel, J. Weiß z. St.; Gloël S. 305f.; auch Feine, Theol. S. 449f.; s. z. St. noch unt. S. 160f. / [3]) So v. Hofmann z. St., nach ihm Bachmann, ähnl. B. Weiß. / [4]) Heinrici z. St.

zwar einerseits identisch mit dem Geist; als die geistige Persönlichkeit, die sich im Leibe verkörpert, wohnt sie wie der Geist, ja, als Geist im Leibe. Aber im Unterschiede vom Geiste, der auch als der im Leibe waltende immer von diesem Leibe unterschieden bleibt, wird die geistige Persönlichkeit erst im Körper voll sichtbar, sie verschmilzt mit diesem und bleibt also nicht rein geistig, sondern wird hier zu einem vollen Menschen aus Leib und Geist. So ist denn Christus nicht nur mit dem die Gemeinde beseelenden Gottesgeist identisch, sondern er fällt auch mit der geistbeseelten Gemeinde selber zusammen. Beides ist im Grunde derselbe Gedanke, nur in verschiedener Betonung. Christus und Gemeinde können, je nach dem Zusammenhang, bald mehr als relativ selbständige, bald mehr als wesentlich identische Größen gefaßt werden.

Damit ist der Übergang zu einer anderen Form unseres Gedankens gefunden, nämlich zu der Vorstellung der Gemeinde als einer Gesamtpersönlichkeit, die sich in Christus befindet und so mit ihm eins ist.

II. Die Ecclesia als Gesamtpersönlichkeit in Christus.

Die hier darzustellenden Gedanken haben bisher nicht dieselbe Beachtung gefunden, wie das Bild vom Leibe Christi. Der Grund dafür wird darin zu suchen sein, daß hier ein scharf geprägter, einheitlich zusammenfassender Ausdruck, wie er dort in der Bezeichnung *σῶμα Χριστοῦ* gegeben war, fehlt. Daß troß dieses Mangels auch hier ein einheitlicher Gedankenkomplex vorliegt und daß dieser an Wichtigkeit dem Gedanken des Leibes Christi mindestens gleichkommt, wird die folgende Untersuchung zeigen müssen.

a) Der Gedanke selbst.

1. *εἷς ἐν Χριστῷ, καινὸς ἄνθρωπος, καινὴ κτίσις.*

α) Auslegung der Stellen.

Die grundlegende Stelle für diesen Gedanken ist Gl. 3, 26 ff. Zu ihrem richtigen Verständnis ist es nötig, sie in den

ganzen, mit 3, 7 beginnenden Gedankenzusammenhang einzuordnen. Das Thema dieses ganzen Abschnitts ist die vorangestellte Behauptung V. 7, deren Richtigkeit erwiesen werden soll: . . ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ. Von den folgenden Ausführungen kommt für unsre Aufgabe nur noch in Betracht V. 16: der Soma Abrahams, dem die Verheißung gilt, ist nicht eine Mehrzahl, sondern nur einer, Christus. Daraus wird dann, nach den Ausführungen V. 17 ff., die uns hier nicht interessieren, erst V. 26 der Schluß gezogen *Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*[1]) d. h. „Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus." Bei dieser Übersetzung ist angenommen, daß *ἐν* X. Ἰ. nicht zu *διὰ τ. πίστ.* gehört[2]), sondern zu *υἱοὶ θ. ἐστε*[3]). Schon rein sprachlich liegt es doch am nächsten, eine solche „adverbiale" Bestimmung zum Prädikat zu ziehen. Die Zugehörigkeit zu *διὰ τ. πίστεως* müßte doch wohl durch Wiederholung des Artikels *τῆς ἐν* X. Ἰ. deutlich hervorgehoben sein, zumal *πίστις ἐν* X. Ἰ. keineswegs eine formelhafte Wendung ist[4]).

Bewiesen aber wird diese Auffassung vor allem durch den inneren Gedankenzusammenhang der Stelle. V. 27 nämlich fährt fort: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Dieser Vers begründet den vorhergehenden: Weil sie[5]) alle Christum angezogen haben, sind sie alle Söhne Gottes. Der Zusammenhang zwischen beiden Aussagen wird verständlich, wenn wir uns erinnern, daß *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* den Beginn des *εἶναι ἐν Χριστῷ* bedeutet[6]). Weil sie also durch die Taufe in Christum eingegangen sind und sich nunmehr in ihm befinden, so bilden sie mit ihm gleichsam eine Person und haben Anteil an dem, was er ist, sie sind die Söhne Gottes, weil sie in ihm, dem Gottessohne, leben[7]). So

[1]) Daß es grammatisch nicht als Folgerung von V. 16, sondern als Begründung des unmittelbar Vorhergehenden erscheint (*γάρ*), ändert an der Richtigkeit dieser Beziehung nichts. / [2]) so B. Weiß, Sieffert, Bousset, Lietzmann z. St.; A. Seeberg, Katechism. S. 177. / [3]) so Zahn, Lips., auch Kühl z. St. / [4]) s. S. 114 f.; vgl. z. Ganzen die genaue Begründung b. Zahn z. St. / [5]) in der Taufe, vgl. darüb. unt. Teil E. I. a. / [6]) S. S. 8. / [7]) Das ist klassisch ausgesprochen schon von Chrysostomus u. Luther, s. b. Sieffert z. St.; so im wesentl. auch Lipsius z. St., vgl. noch Deissm. „In Ch." S. 103 f.

bekommt das ἐν X. Ἰ. V. 26 seinen guten Sinn und erhält die Bedeutung für den Sinn des Ganzen, welche es nach seiner betonten Stellung am Schluß des Satzes beanspruchen darf. Das weniger betonte διὰ τ. πίστεως aber wird bei dieser Auslegung nicht überflüssig,[1]) denn wenn es auch sachlich mit dem ἐν X. Ἰ. wesentlich zusammenfällt, so ist es doch ein im Zusammenhang des Briefes sehr wichtiger Gedanke, daß das Sein in Christus gerade durch den Glauben subjektiv vermittelt ist[2]).

V. 28 führt dann den Hauptgedanken weiter: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Alle Unterschiede zwischen den Christen sind also aufgehoben, und sie sind nicht nur gleich, auch nicht nur eins (ἕν), sondern sie sind alle einer (εἷς) geworden, sind nicht mehr eine Vielheit einzelner Personen, sondern ein neuer Mensch, eine große Persönlichkeit, und zwar dadurch, daß sie alle in der einen Person Christi sich befinden. Christus schließt also alle die, welche in ihn eingegangen sind, dadurch in sich zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammen[3]).

Den Abschluß des Gedankens und damit den endgültigen Beweis der V. 7 ausgesprochenen These bringt V. 29: εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελλίαν κληρονόμοι. „Wenn aber ihr zu Christus gehört, so seid ihr Abrahams Same verheissungsgemäß Erben". Χριστοῦ εἶναι ist hier offenbar im wesentlichen gleichbedeutend mit dem ἐν X. der vorhergehenden Verse, es ist also damit ausgesprochen, daß die Christen zu Christus gehören gleichsam als Teile seiner Person, als Glieder seines Leibes. Und vermöge dieser Einheit mit Christus sind auch sie das, was nach V. 16 (vgl. V. 19) Christus ist, nämlich σπέρμα Ἀβραάμ und Erben der Verheißung[4]).

So fügt sich also unsere Deutung von V. 16 ff. vorzüglich in den Gedankengang des ganzen Abschnitts V. 7 ff. ein und

---

[1]) so Sieffert z. St., auch A. Seeberg a. a. O. / [2]) Vgl. dazu noch ob. 1. Teil S. 114 f. / [3]) Vgl. Titius a. a. O. S. 281 f.; s. auch Zahn z. St. / [4]) vgl. B. Weiss u. Lipsius, auch Kühl z. St.

bietet auch für unsere Verse selbst einen klaren und sie ganz beherrschenden Grundgedanken, dessen Herausstellung hier vor allem unsere Aufgabe war: Die Gemeinde eine Gesamtpersönlichkeit in der Person Christi.

Ein ganz ähnlicher Gedanke liegt Kol. 3, 9 ff. vor. Wir heben aus der Stelle jetzt nur das heraus, was für diese Frage in Betracht kommt. Nach einer Ermahnung, den alten Menschen abzulegen, fährt Paulus fort: *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον* (sc. *ἄνθρωπον*) . . ., *ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλον, ἐλεύθερος, ἀλλὰ* [*τὰ*] *πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός*. Darin ist, nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, nicht der uns am nächsten liegende Gedanke ausgesprochen, daß der einzelne Christ ein neuer Mensch werden soll[1]), sondern der neue Mensch ist als eine Person gedacht, in welcher die individuellen Unterschiede von Griechen und Juden usw. aufgehoben sind, und wo „Christus alles und in allem" (oder „in allen") ist. Anders ausgedrückt, er ist die Gesamtpersönlichkeit, die alle Einzelnen in sich zusammenschließt, in welcher Christus lebt und wirkt (*ἐν πᾶσιν Χριστός*), ja, die mit Christus zusammenfällt ([*τὰ*] *πάντα* Χριστός). Diesen neuen Menschen anziehen heißt also Christum anziehen. Somit liegt hier derselbe Gedanke vor wie Gl. 3, 27 f. Das wird vollends bewiesen dadurch, daß beide Male ganz dasselbe Resultat daraus abgeleitet wird, fast mit den gleichen Worten: der Unterschied von Juden und Griechen, Sklaven und Freien ist aufgehoben, dort durch das Anziehen Christi, hier durch das Anziehen des neuen Menschen[2]).

Nach Analogie dieser Stelle wird auch aufzufassen sein Eph. 4, 24. Auch hier ist die Rede von einem Ablegen des alten Menschen V. 22; dem tritt gegenüber V. 24: *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*. Allerdings scheint hier zu-

---

[1]) so B. Weiss, Theol. S. 429; auch Holtzmann, Theol. II S. 164 f.; vgl. S. 268 u. 271. / [2]) So im wesentl. auch v. Soden u. Dibelius zu unsr. St., u. J. Weiß, Nachf. Ch S. 92; dageg. Haupt z St. — Auch V. 12 bleibt noch in diesem Gedankenkreis; der Zusammenhang ist: „Habt ihr den neuen Menschen angezogen, so zieht auch seine Eigenschaften an"; vgl. Lueken z. St.

nächst der Gedanke an die Neuwerdung des Individuums näher gelegt zu sein, besonders durch den unmittelbar vorhergehenden Satz V. 23: *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*. Aber andre Beobachtungen zwingen uns, den Gedanken einer neuen Gesamtpersönlichkeit mindestens als mitvorhanden anzunehmen. Einmal ist der Gedanke des *σῶμα Χριστοῦ* nicht nur vorher V. 12 ausgesprochen, sondern wird auch gleich V. 25 wieder aufgenommen; so liegt die Annahme nahe, daß auch V. 24 mit dem *καινὸς ἄνθρωπος* Christus gemeint ist; ja, nur bei dieser Annahme findet der Gedanke des Leibes Christi V. 25 wirklich einen Anknüpfungspunkt im Vorigen, während er sonst ganz plötzlich und abrupt wieder aufträte. Dann aber ist auch V. 20f. von *ἐμάθετε τὸν Χριστὸν ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, ἐν τῷ Ἰησοῦ* die Rede, und der Inhalt dieser Lehre ist offenbar das Folgende V. 22—24, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Auch das spricht dafür, daß der neue Mensch mit Christus in Beziehung steht, speziell sein Anziehen mit dem Gedanken des *ἐν Χριστῷ*.

Dem schließt sich an Rm. 13, 14. Hier mit vom *ἐνδύσασθαι τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* offenbar ganz im selben Sinn die Rede, wie Kol. 3, 10 u. Eph. 4, 24 vom *ἐνδύσασθαι τὸν νέον* (bezw. *καινόν*) *ἄνθρωπον*. Hier wie dort geht dem das Ausziehen des alten, sündigen Menschen voraus (s. Rm. 13, 12 f.), hier wie dort bedeutet es ein neues Leben, das vor allem nach der sittlichen Seite hin beschrieben wird.

Aber auch Eph. 2, 15 ist so zu verstehen. Christus hat die Kluft zwischen Juden und Heiden beseitigt (V. 14), *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* (V. 15). Auch hier ist also, wie Gl. 3, 27f. u. Kol. 3, 10f., von der Vereinigung der verschiedenen Menschenklassen zu einem neuen Menschen die Rede. Diesen neuen Menschen hat Christus geschaffen *ἐν αὐτῷ*, d. h. nicht „durch sich“[1]) sondern, entsprechend dem ganzen Zusammenhang der Stelle[2]) „in sich“[3]). Dann aber haben wir hier wieder denselben Gedanken:

---

[1]) Lueken. / [2]) vgl. das immer wiederholte *ἐν* V. 13—18. [3]) so Kloepper, v. Soden, Ewald z. St.

In der Person Christi werden die Christen zu einer Gesamtpersönlichkeit[1]).

An diese Stellen, wo Paulus ausdrücklich vom neuen Menschen redet, schliessen sich nun aber noch andere an, an denen mehr oder minder deutlich der gleiche Gedanke hervortritt. So ist Gl. 5, 6! ἐν γὰρ X. Ἰ. οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη sicher zu verstehen nach 2, 27 f. Weil in Christus alle Unterschiede zwischen Juden und Heiden aufgehoben und alle zu einer Person vereinigt sind (3, 27 f), darum gilt in ihm, d. h. für die, welche in ihn eingegangen sind, weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern allein der Glaube, durch den man in Christus eingeht (5, 6). Und wie eine Ergänzung dazu klingt 6, 15: οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις. Das ist zweifellos derselbe Gedanke, nur steht statt des ἐν X. Ἰ.[2]) die Wendung καινὴ κτίσις[3]).

Daß dieser Gedanke der neuen Schöpfung wirklich aufs engste zusammenhängt mit dem vom neuen Menschen, das wird ganz klar, wenn wir darauf achten, daß er schon an der Mehrzahl der bisher behandelten Stellen eine Rolle spielt. Nach Kol. 3, 10 u. Eph. 4,24 ist der neue Mensch „nach dem Bilde seines Schöpfers" bezw. „nach Gott geschaffen," und nach Eph. 2, 15 hat Christus Juden und Heiden zu einem neuen Menschen geschaffen. So ist das, was neu geschaffen ist, eben der neue Mensch und der Gedanke der καινὴ κτίσις ist nichts anderes als die unpersönliche Wendung des mehr persönlichen Gedankens vom καινὸς ἄνθρωπος.

Das wird auch durch die übrigen Stellen bestätigt. Wenn es Eph. 2, 10 heißt: αὐτοῦ (sc. θεοῦ) γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν X. Ἰ. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς κτλ., so ist hier offenbar der Gedanke der neuen Schöpfung vorhanden; die ganze Stelle aber zeigt die größte Ähnlichkeit mit V. 15, nur das hier statt dessen vom neuen Menschen die Rede ist. Und die

[1]) Derselbe Gedanke wird schon in dem ἐν X. Ἰ. V. 13 liegen, vgl. Dibelius z. St. u. O. Schmitz, d. Opferanschauung d. Spätjudent. . . . S. 224 f; s. auch Haupt u. Lueken z. St. / [2]) Dieses ist aber in einige Handschriften aus. 5, 6 hereingekommen. / [3]) Vgl. Lipsius z. St.

klassische Stelle 2 Kor. 5, 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* bedarf nun kaum noch einer Erläuterung. Es ist nunmehr klar, daß ihr Sinn wesentlich derselbe ist, wie der der besprochenen Stellen vom neuen Menschen: In der Person Christi sind die Christen neue Schöpfung, sind sie ein neuer Mensch.[1])

β) Der Sinn des Gedankens.

Wie wir in dem Bilde vom Leibe Christi eine Übertragung des Gedankens *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* auf die Gemeinde fanden, so ist in den eben behandelten Vorstellungen offenbar der Gedanke des *εἶναι ἐν Χριστῷ* auf die Gemeinde angewandt. Das bedarf keines Beweises mehr, angesichts der entscheidenden Rolle, die das *ἐν Χριστῷ* an allen besprochenen Stellen spielt. Es ist die Person des pneumatischen Christus, in der die Christen zu einem neuen Menschen werden. Und fast noch mehr, als der Gedanke X. *ἐν ἡμῖν*, enthüllt der des *εἶναι ἐν* X. erst in dieser seiner Anwendung auf die Gemeinde sich voll in seinem eigentlichen Sinn. Erst hier wird es ganz klar, daß der Christus, in dem die Christen leben, nicht nur als Element oder Kraft, sondern voll als Person gedacht ist; kann er doch nur als Persönlichkeit in sich die Gemeinde zur Gesamtpersönlichkeit schaffen. Darin aber, daß er nicht nur den Einzelnen umgibt, sondern die ganze Gemeinde umfaßt, zeigt sich zugleich wiederum die überragende Größe seiner Person, die über Menschen- und Engelmaß hinausgeht.

Und dadurch tritt nun auch der Gemeindegedanke erst so recht in seiner Wichtigkeit hervor. Das Sein in Christus begründet nicht nur das religiös-sittliche Leben des Einzelnen, sondern weil es allen gemeinsam ist, bewirkt es auch die Einheit der Gemeinde: In Christus treten die Gläubigen in Gemeinschaft mit einander, in ihm werden die Individuen erst zur Einheit, zur Gemeinde.[2]) Ja, auch hier ist bei Paulus die Gemeinde in religiöser Beziehung dem Individuum sogar übergeordnet. Der übermenschlichen

[1]) Vgl. z. St. noch Deißmann, „In Ch. J." S. 108. / [2]) Vgl. dazu Holtzmann, Theol. II S. 89; J. Weiß, St. Kr. 96 S. 11 f.; ferner Litzmann zu Rm 6, 11 u. Dibelius zu Phl. 2, 5.

Person Christi entspricht nicht der einzelne Christ, sondern nur die Gemeinde. Sie, nicht der Einzelne, ist der neue Mensch, der in Christus lebt, der in seiner Person aufgeht und so mit ihm zusammenfällt.

Diese beiden Größen, die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde und Christus, sind nun nicht einfach identisch; beide sind vielmehr ursprünglich zwei verschiedene Größen. Aber indem die Gemeinde in Christus eingeht, wird sie nicht nur von seiner Person umwaltet, sondern sie verschmilzt gerade mit ihm und geht in ihm auf; die Gemeinde existiert als Gesamtpersönlichkeit tatsächlich nur durch Christus und in seiner Person und fällt so doch wieder mit ihm zusammen[1]). Und so ist es verständlich, daß der neue Mensch, von dem hier immer wieder geredet wird, einerseits Christus ist, andererseits aber auch die Gemeinde, weil sie ganz mit Christus geeint ist. Je nach dem Zusammenhang kann bald mehr die Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde, bald mehr ihre Unterschiedenheit betont werden.

Aus dieser Gleichsetzung von Christus und Gemeinde hat man nun geschlossen, daß ἐν Χριστῷ gleichbedeutend sei mit ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, und hat es deshalb öfters geradezu übersetzt „in der christlichen Gemeinde“ u. a.[2]). Das halte ich doch nicht für richtig. Zwar kann ἐν Χριστῷ geradezu unser Eigenschaftswort „christlich“ ersetzen[3]), und zweifellos gehört beides sachlich aufs engste zusammen: Wer in Christus ist, gehört auch der Gemeinde an; das zeigen ja gerade die eben behandelten Aussagen des Paulus mit aller Deutlichkeit. Aber jenes ist die Voraussetzung für dieses, die Gemeinde hat ihr Dasein überhaupt erst durch Christus und in ihm, er bleibt immer die übergeordnete Größe und die Zugehörigkeit zur Gemeinde ist immer erst die Folge des Seins in Christus[4]). Deshalb ist „in

[1]) So bes. deutlich Gl. 3, 28 J. Weiß, Nachf. Ch. S. 92; Lipsius u. Lietzmann z. St. / [2]) So Bousset, z. B. 2 Kor. 5, 17; Gl. 5, 6; auch Deißmann, „In Ch. J.“ S. VI, erwähnt diese Auffassung, die auch Walter, d. relig. Gehalt d. Galaterbriefes 1904 S. 122f.; 127f., 131f., 135 (Holtzmann, Theol. II S. 39 Anm. 2), vertritt. / [3]) Vgl J. Weiß, St. Kr. 96 S. 12ff.; Pfleiderer, Paulinism.[2] S. 203; vgl. auch noch unt. S. 78. / [4]) Vgl. v. Soden zu Eph. 2, 15f.

Christus" nicht einfach identisch mit „in der Gemeinde", weil die Gemeinde erst eine Schöpfung Christi und ihm deshalb untergeordnet ist.

Aus diesem Verhältnis beider Gedanken folgt, daß in dem *ἐν X.* das *ἐν τῇ ἐκκλ.* mit enthalten ist. Jener Christus ist der, welcher in sich die Christen zur Gemeinde zusammenschließt. Ja, die Frage ist voll berechtigt, ob nicht diese soziale Auffassung des *ἐν X.* den Vorzug verdient vor der üblichen, die das individuelle Moment in den Vordergrund stellt, und ob nicht alle Stellen, wo von einem Sein in Christus die Rede ist, so zu verstehen sind. Doch wird man wohl sagen müssen, daß beide Auffassungen ihr Recht haben, und daß Christus bald mehr als Lebenselement des Einzelnen, bald mehr als die Person erscheint, welche die Individuen zur Einheit zusammenschließt. Doch wird man, auch wo jener Gedanke überwiegt, diesen nie ganz ausschließen dürfen; der Christus, in dem der Einzelne lebt, ist doch immer derselbe, der auch die Gemeinde zusammenhält.

Wenn wir also auch diesen Gesichtspunkt nicht überall für den herrschenden halten können, so müssen wir doch auf alle die Aussagen unser besonderes Augenmerk richten, wo die Formel *ἐν Χριστῷ*, wie an den vorher behandelten Stellen, in direkte Beziehung zum Gemeindegedanken gesetzt wird.

2. *Ἐκκλησία ἐν Χριστῷ, ἅγιοι ἐν Χριστῷ* u. ä.

Eine besonders enge Beziehung unserer Formel zum Gemeindegedanken scheint dort vorzuliegen, wo sie direkt mit dem Worte *ἐκκλησία* verbunden ist. Dies ist der Fall in den Briefüberschriften der beiden Thessalonicherbriefe, die fast gleich lauten: *Παῦλος . . . τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν Θεῷ πατρὶ (ἡμῶν) καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* (*κτλ.*). Allerdings hat man bestritten, daß *ἐν X.* zu *ἐκκλ.* gehöre[1]), und hat es zum Prädikat, dem Wunsche *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* gezogen[2]). Aber diese Auffassung, die 1. Th. möglich wäre, ist 2. Th. ausgeschlossen dadurch, daß hier der Wunsch schon näher bestimmt

[1]) Man müßte da eigentlich die Wiederholung des Artikels erwarten, wie Gl. 1, 22 u. auch 2 Th. 2, 14. [2]) So v. Hofmann u. B. Weiß.

ist durch das darauf folgende ἀπὸ θεοῦ πατρὸς (ἡμῶν) καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Müssen wir deshalb hier ἐν X. notwendig zu ἐκκλ. ziehen, so auch bei 1. Thess.

Allerdings ist das ἐν X. Ἰ. hier nun offenbar nicht im spezifisch mystischen Sinne zu verstehen [1]). Denn gerade in den Thessalonicherbriefen tritt diese Mystik sonst ganz zurück, und in den späteren, wo sie stark im Vordergrunde steht, fehlt diese formelhafte Verbindung von ἐκκλ. und ἐν X. gerade [2]).

Den Sinn des ἐν X. Ἰ., wie des ἐν θεῷ in diesem Zusammenhange werden wir am besten verstehen durch Vergleichung mit ähnlichen Beifügungen zum Worte ἐκκλησία. Und wenn nun Paulus so häufig von ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ja, auch von ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ (Rm. 16, 16) redet [3]), und zwar gerade an so betonten Stellen, wie die Briefanfänge es sind (so 1 u. 2 Kor.), so werden wir danach auch die ähnlichen Formeln unserer Briefanfänge zu verstehen haben. Ἐκκλησία ἐν θεῷ und ἐν X. ist also offenbar inhaltlich völlig gleichbedeutend mit ἐκκλ. τοῦ θεοῦ [4]) und ἐκκλ. τοῦ Χριστοῦ, und soll wie diese Wendungen die Gemeinde einfach als religiöse, christliche Gemeinschaft kennzeichnen. Und ebenso werden die verwandten Stellen 1. Th. 2, 14, wo sogar die Beifügungen τοῦ θεοῦ und ἐν X. Ἰ. zusammen vorkommen [5]), und Gl. 1, 22 zu verstehen sein; auch hier ist ein mystischer Sinn nicht nachweisbar.

So wird das ἐν also den Kreis, die Sphäre bezeichnen, innerhalb deren die Gemeinde besteht [6]). und das ἐν Χριστῷ wird geradezu das fehlende Eigenschaftswort „christlich“ ersetzen [7]).

Dagegen braucht Paulus das ἐν X. in den Überschriften der meisten späteren Briefe zweifellos im

---

[1]) Geg. Schmiedel u. Lueken. / [2]) S. unt. S. 157f. / [3]) S. ob. S. 7. / [4]) Dieses kommt in unsern Briefen I 2, 14 und sogar in nächster Nähe der Grußüberschrift, II 1, 4 vor. / [5]) Deshalb zieht allerdings Wohlenberg das ἐν X. Ἰ. nicht zu ἐκκλ. sondern zum Prädikat. [6]) J. Weiß, St. Kr. 96 S. 30. / [7]) So im wesentl. v. Dobschütz zu I, 1, 1 und 2, 14; Wohlenberg u. Dibelius zu I 1, 1; Zahn u. Lips. zu Gl 1, 22. — Bousset zu Gl 1, 22 u. u. Lueken zu 1 Th. 2, 14, sowie Kühl zu beiden Stellen übersetzen „christlich“.

mystischen Sinne. Allerdings verbindet er es hier nun gerade nicht mit dem Worte ἐκκλησία sondern mit οἱ ἅγιοι u. ä. Aber beide Ausdrücke sind synonym und auch οἱ ἅγιοι ist eine Bezeichnung der Gemeinde, wie wir sahen [1]); wir sind also berechtigt, auch diese Stellen hier heranzuziehen.

Besonders klar ist 1 Kor. 1, 2: . . . . τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ. Die „Gemeinde Gottes in Korinth" wird also bezeichnet als „Geheiligte in Christus Jesus", das ἐν ist vom Verb ἁγιάζειν abhängig [2]). Damit ist Christus schwerlich als das Element bezeichnet, in dem und durch das die Christen geheiligt sind, sondern der Gedanke wird sein, daß sie durch ihr Eingehen in die Person des heiligen Christus, in ihm und mit ihm heilig werden, genau wie sie nach Gl. 3, 26ff. in ihm Söhne Gottes und Erben werden [3]).

Ganz ebenso ist offenbar aufzufassen Phl. 1, 1: . . . τοῖς ἁγίοις ἐν X. Ἰ; τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις, nur daß hier statt der Verbalform ἡγιασμένοις das Adjektiv ἅγιος steht [4]). Dann aber werden wir auch die komplizierteren Überschriften des Kolosser- und Epheserbriefs nach Analogie jener einfacheren zu verstehen haben. Wenn also Eph. 1, 1 steht: . . . . τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν (ἐν Ἐφέσῳ?) καὶ πιστοῖς ἐν X. Ἰ., so wird ἐν X. Ἰ. nicht nur zu πιστοῖς gehören, und der Sinn ist nicht „den an Ch. J. Gläubigen", sondern es gehört auch mit zu ἁγίοις, d. h. also zum ganzen Ausdruck, und ist zu übersetzen „in Christo Jesu" [5]). Und Kol. 1, 2: . . . . τοῖς ἐν Κολόσσαις ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ gehört ἐν X. nicht zu ἀδελφοῖς allein, sondern zu dem ganzen Begriff ἁγ. κ. πιστ ἀδ. [6])

Speziell für die beiden letzten Stellen wird unsere Auffassung bestätigt durch ganz in der Nähe stehende Aussagen. Eph. 1, 4 heißt es: καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς (sc. ὁ θεὸς ἐν) αὐτῷ (sc. Χριστῷ) . . ., εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Hier ist offenbar die Heiligkeit der Christen der Zweck

---

[1]) S. ob. S. 11. / [2]) Die Bedenken J. Weiß und auch Schmiedel gegen die Echtheit von ἡγ. ἐν X. Ἰ. sind kaum berechtigt. / [3]) S. ob. S. 147ff. / [4]) So auch Haupt z. St. / [5]) So v. Soden, Haupt, Ewald, Lueken z. St. / [6]) So Kloepper u. Lueken, anders hier v. Soden, Haupt u. Ewald; auch Deißmann, „In Ch. J." S. 105 Anm. 9 bezieht an allen 3 Stellen das ἐν X. auf ἅγιοι.

ihrer Erwählung in Christus; diese Heiligkeit wird aber bewirkt durch ihr vorherbestimmtes Sein in Christus[1]). Und ganz ähnlich ist der Gedanke von Kol. 1, 22; auch hier ist die Heiligkeit der Christen die Folge davon, daß Christus sie in seinem Leibe versöhnt hat[2]).

An all diesen Stellen liegt zwar nicht direkt der Gedanke einer Gesamtpersönlichkeit vor; dieser müßte durch irgend einen kollektiven Ausdruck hervorgehoben sein. Wohl aber ist von einem Sein in Christus die Rede, das allen Christen gemeinsam ist. Sie sind hier als Christen, als Gemeinde in Christus. So tritt auch hier der Gemeindegedanke in enge Beziehung zur Formel ἐν X., Christus ist die Person, in der die Gemeinde als solche lebt; er schließt sie in sich zur Einheit zusammen. So gehören auch diese Aussagen mit in unseren Gedankenkreis hinein.

b) Beziehung zu anderen Gedanken.

1. Verhältnis zu σῶμα Χριστοῦ

Wie die Gedanken Χριστός ἐν ἡμῖν und ἡμεῖς ἐν Χριστῷ in ihrer Beziehung auf das Individuum einander entsprechen[3]), so tun sie es auch in ihrer Anwendung auf die Gemeinde. Die Gedanken des Leibes Christi und der Gesamtpersönlichkeit in Christus laufen nicht nur parallel mit einander, sondern sind sogar im wesentlichen gleichbedeutend. Das ergibt sich ohne weiteres aus der vorher gegebenen Darstellung.

Beide Male ist die Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit gedacht, die in Beziehung tritt zur Persönlichkeit des pneumatischen Christus. Dort ist sie der Leib, in dem er zum Ausdruck kommt, hier die Person, die in ihm lebt. Beide Male handelt es sich um die Frage der Einheit der Gemeinde, beide Male kommt diese zustande durch die eine Person Christi, welche dort alle Christen von innen beseelt und sie so zu einem Organismus macht, hier sie alle von außen umschließt und sie so zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammen-

[1]) Ähnl. Ewald schon zu V 3; nach Haupt dageg. heißt ἐν hier „auf Grund". / [2]) Zu beiden Stellen vgl. genauer unt. Teil EI α/β. [3]) S. S. 89 ff.

faßt. So wird fast mit denselben Worten, mit denen 1 Kor. 12, 13 die Vereinigung von Juden und Griechen, Sklaven und Freien zu einem Leibe geschildert ist, Gl. 3, 28f. u. Kol. 3, 10f.[1]) ihr Aufgehen in der einen neuen Gesamtpersönlichkeit dargestellt[2]). Und hier wie dort zeigt es sich, daß nicht das Individuum, sondern erst die Gemeinde das eigentliche Korrelat zu Christus ist.

Dieser Parallelismus beider Gedankenreihen, ist nur deshalb möglich, weil der Gedanke einer Persönlichkeit und eines Leibes tatsächlich aufs nächste verwandt sind. Wie schon im eigentlichen, unbildlichen Gebrauch das Wort σῶμα häufig unseren Begriff Person ausdrückt, so ist es auch bei der Anwendung auf die Gesamtheit; und so ist das Bild des Leibes eigentlich nur eine spezielle Form jener allgemeinen Vorstellung einer Gesamtpersönlichkeit[3]). Und wenn nun Christus, als der im Leibe sich verkörpernde, mit dem ganzen, beseelten Leibe der Gemeinde gleichgesetzt werden kann, sodaß „Leib Christi", „Christus" ist[4]), so verschmilzt die Gemeinde auch, wo sie als in Christus eingegangene Gesamtpersönlichkeit erscheint, mit seiner Person[5]). So kann es, von einem jeden dieser beiden verwandten Gedanken aus, zur Gleichsetzung der Gemeinde mit Christus kommen.

Es ist daher verständlich, daß beide Gedanken bei Paulus nicht überall deutlich geschieden werden, sondern in einander übergehen können. Das zeigt sich schon an der bekannten Stelle 1 Kor. 12, 12f. Wenn Paulus hier sagt: „Gleichwie der Leib einer ist ... so auch Christus", so erklärt sich die Ungenauigkeit des Ausdrucks, die hier vorliegt[6]), am besten daraus, daß die Begriffe Leib und Person sich für Paulus so nahe berühren, daß er hier den Leib Christi und Christus selbst nicht scharf unterscheidet[7]). Und wenn er dann V. 13 ganz selbstverständlich für Χριστός wieder ἓν σῶμα einsetzt[8]) und dabei an die Gemeinde denkt, so ist

[1]) Vgl. Eph. 2, 15. / [2]) Wendland S. 42 u. 231 vergleicht dazu den stoischen Gedanken der einen Menschheit. / [3]) S. ob. S. 25ff. [4]) S. ob. S. 144f. / [5]) S. ob. S. 154f. / [6]) S. darüb. ob. S. 146f. / [7]) Vgl. Bachmann u. J. Weiß z. St. / [8]) Vgl. dazu bes. Bachmann z. St.

auch die Gemeinde nicht nur mit Christi Leib, sondern mit dem *Χριστός* V. 12 identisch, sodaß der Gedanke tatsächlich in den einer Gesamtpersönlichkeit in Christus übergeht[1]), wie Paulus ihn anderwärts ausspricht. So ist es denn auch verständlich, daß Paulus ebenso gut sagen kann „Glieder des Leibes Christi" (Eph. 5, 30), wie „Glieder Christi" (1 Kor. 6, 15; auch 12, 27 ist zu *μέλη* wohl zu ergänzen *Χριστοῦ*, nicht *σώματος Χριστοῦ*).

Deutlicher noch treten beide Gedanken neben einander Eph. 2, 15f. Hat Christus nach V. 15 Juden und Heiden in sich zu einem neuen Menschen geschaffen[2]), so hat er nach V. 16 beide in einem Leibe mit Gott versöhnt. Das *ἐν ἑνὶ σώματι* V. 16 ist offenbar parallel dem *ἐν αὐτῷ* V. 15, der Leib Christi ist also die Person Christi, im Leibe wie in Christus selbst sind die Christen zu einem neuen Menschen geworden. Weil aber die Gemeinde in diesen Leib aufgenommen ist, so ist es doch wieder der Leib der Gemeinde und ist als solcher auch identisch mit dem neuen Menschen von V. 15. Das wird besonders deutlich durch V. 18, wo offenbar von dem Gemeingeist dieses Organismus die Rede ist[3]). So gehen auch hier der Gedanke eines Leibes und einer Person in einander über[4]).

Dem entspricht es dann, daß Eph. 3, 6, wo offenbar auf unsre Stelle Bezug genommen wird, die Heiden bezeichnet werden als *συγκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν* X. Ἰ. Das *ἐν* X. Ἰ. gehört offenbar zu allen drei Begriffen mit *συν-*, und *σύνσωμα ἐν* X. Ἰ. bedeutet dann „Miteinverleibte in Christus Jesus"[5]). Führt das *σύνσωμα* auf den Gedanken des Leibes Christi, so das *ἐν* X. Ἰ. auf den der Gesamtpersönlichkeit in Christus; die Lösung liegt offenbar darin, daß, wie 2, 15 f., beide Vorstellungen nicht geschieden sind.

Und denselben Übergang, nur in umgekehrter Reihen-

---

[1]) So J. Weiß z. St.; Holtzmann, Theol. II S. 193 f. / [2]) Vgl. ob. S. 751 f. / [3]) S. ob. S. 43. Über das Verhältnis des gekreuzigten zum „mystischen" Leibe Christi s. genauer unt. Teil E Ib. / [4]) Vgl. z. St. bes. v. Soden, dann Kloepper, Haupt, Lueken, auch Kühl; ferner Deißmann, „In Ch. J." S. 110 Anm. 1; Holtzmann, Theol. II S. 268. [5]) So v. Soden z. St.

folge, finden wir Eph. 4, 12f. Hier ist zuerst V. 12 die Rede von der *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, der Gemeinde. Das wird dann V. 13 erläutert durch den Satz: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες ... εἰς ἄνδρα τέλειον κτλ.* Das Subjekt, das zu einem erwachsenen Mann werden soll, sind die *ἡμεῖς*, d. h. offenbar die Gemeinde als Ganzes[1]), nicht die einzelnen Christen als Individuen[2]). Der *ἀνὴρ τέλειος* ist also identisch mit dem *σῶμα Χριστοῦ*, beides ist Bezeichnung für die Gemeinde, und der Verfasser empfindet keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Ausdrücken[3]).

Dem entspricht es, wenn auch Eph. 4, 24 der Gedanke des neuen Menschen V. 25 in den eines Leibes übergeht; vgl. auch noch Kol. 3, 15 mit V. 10f.[4])

Ähnlich, aber doch etwas abweichend, ist der Gedanke von Rm. 11, 4f.: *καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, ... οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ κτλ.* Die Gemeinde erscheint hier also als „ein Leib in Christus". Das ist nicht einfach identisch mit dem Gedanken des Leibes Christi, wie er an der sonst eng verwandten Stelle 1 Kor. 12, 12f. vorliegt. Denn dann müßte Christus auch hier als die im Leibe wohnende geistige Persönlichkeit gedacht sein, es müßte also die Rede sein von einem Leibe, in dem Christus ist, nicht wie hier, von einem Leibe, der in Christus ist. Wenn man tatsächlich gemeint hat, mit *ἐν* X. sei hier Christus als Mittelpunkt des Leibes[5]) oder als dessen Seele bezeichnet[6]), so sind diese Übersetzungen, die doch den offenbaren Sinn des *ἐν* X. geradezu auf den Kopf stellen, nur erklärlich daraus, daß man den aus 1 Kor. 12, 12f. gewonnenen Gedanken vom Leibe Christi einfach in unsere Stelle hineingetragen hat. Wollen wir die Stelle verstehen, so dürfen wir das Wort *σῶμα* nicht in diesem Sinne, sondern müssen es als „Person" fassen. Dann ergibt sich der klare Gedanke, daß die Christen einen Organismus, eine Gesamtpersönlichkeit bilden, und zwar *ἐν* X., d. h. dadurch, daß sie in Christus eingegangen sind

[1]) So d. meisten / [2]) So allerdings Kol. 1, 10 vgl. 4, 12; Phl. 3, 15; 1 Kor. 2, 6; 14, 20; danach auch an unsr. St. Kloepper u. Ewald. [3]) Vgl. v. Soden u. Lueken z. St. / [4]) S. darüb. ob. S. 138f. / [5]) So Jülicher, früher auch B. Weiß z. St. [6]) Lipsius z. St.

und so von ihm zusammengeschlossen werden. Das ist also weniger der Gedanke von 1 Kor. 12, 12f., als vielmehr der von Gl. 3, 26p, u. a.[1]). Nur ist, statt von einem Menschen, hier von einem Leibe die Rede, beide Begriffe sind auch hier für Paulus synonym.

So ist nachgewiesen, daß der Gedanke der Gesamtpersönlichkeit, des neuen Menschen in Christus ebenbürtig neben den des Leibes Christi tritt. Und wenn man nun sieht, wie nahe sich beides berührt und wie leicht es in einander übergeht, so kann wohl die Frage auftauchen, ob der Gedanke der Gesamtpersönlichkeit für Paulus nicht gar wichtiger ist, ob er nicht die Wurzel ist, aus welcher das Bild des Leibes Christi erst erwachsen ist[2]). Dafür kann sprechen, daß er wenigstens in den älteren Briefen der häufigere ist, wie ein Vergleich der Stellen zeigt, und daß das Bild des Leibes, wo es vorkommt, auch noch öfters in die Vorstellung der Gesamtpersönlichkeit übergeht[3]). Dazu kommt, daß das Bild vom Leibe offenbar nur eine Abart der allgemeinen Personifizierung einer Gesamtheit ist, und daß es anscheinend speziell hellenistisch ist, während das Judentum den Gedanken der Gesamtpersönlichkeit bevorzugt. Gleichwohl können wir eine Entscheidung von hier aus noch nicht treffen, sondern müssen sie vertagen, bis wir den Zusammenhang dieser paulinischen Gedanken mit der Anschauung der urchristlichen Gemeinde untersucht haben[4]).

2. Verhältnis zu Χριστοῦ εἶναι u. ä.

Sind so die Formeln *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* in Beziehung zum Gemeindegedanken gesetzt, so gibt es noch verwandte Wendungen, die in ähnlichem Sinne gebraucht werden. Das gilt vor allem von dem Gedanken des *Χριστοῦ εἶναι*. Neben Gl. 3, 29, das wir schon besprochen haben[5]), ist hier vor allem wichtig 1 Kor. 1, 12f. Hier erwähnt Paulus die Parteiungen in der korinthischen Gemeinde: *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι*

[1]) So richtig Gloël a. a. O. S. 306; B. Weiß, Theol. S. 328 Anm. 7.
[2]) So Gloël a. a. O. S. 306. / [3]) Vgl. 1 Kor. 12, 12 f. u. bes. Rm. 12, 4 f.
[4]) S. unt. Teil E I a 3. / [5]) S. ob. S. 194 f.

Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Ich glaube nicht, daß man das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* streichen darf[1]); die Schwierigkeiten, die der Ausdruck macht, sind nicht unlösbar, ja, er ist zur Anknüpfung des Folgenden geradezu unentbehrlich[2]). Dann aber ist die Erklärung, daß er, im Gegensatz zu den vorhergehenden Parolen, die eigne Anschauung des Paulus wiedergebe[3]), grammatisch unmöglich. Ein Gegensatz zum Vorhergehenden ist durch nichts angedeutet, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* schließt sich den anderen drei Lösungen einfach als vierte an[4]). Wie also die anderen Richtungen sich einem menschlichen Lehrer als ihrer Autorität besonders zugehörig fühlten, so wollten diese „Christusleute" ausdrücken, daß sie sich, ohne Vermittlung menschlicher Lehrer, direkt an Christus halten wollten[5]).

Diesen Parteiungen tritt Paulus entgegen mit der entrüsteten Frage[6]): *μεμέρισται ὁ Χριστός*; Statt von einer Spaltung der Gemeinde, wie man erwarten würde, redet er also von einer Zerteilung Christi. Diese Wendung ist offenbar veranlaßt durch das vorangegangene *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*[7]). *Χριστοῦ εἶναι* ist ein dem Paulus sehr geläufiger Ausdruck für das Christsein[8]), den er offenbar aus dem Sprachgebrauch der Gemeinde übernommen hat und der zunächst einfach eine Zugehörigkeit zu Christus bezeichnet[9]). Weil diese also allen Christen zukommt, deshalb ist es Anmaßung, wenn die Christusleute glauben, dieses *Χριστοῦ εἶναι* in besonderem Maße zu besitzen[10]); damit schließen sie die anderen gewissermaßen von der Christuszugehörigkeit aus. Die anderen Parteien dagegen stellen tatsächlich die Zugehörigkeit zu einem menschlichen Lehrer praktisch über diejenige zu Christus.

---

[1]) So J. Weiß z. St. u. Urchristentum S. 207 f.; auch Bousset z. St. hält das für möglich. / [2]) S. unt. / [3]) So Pfleiderer, Paulinism. S. 316 Anm., Urchristent. I S. 110 f.; Reitzenstein, Mysterienrel. S. 160 f.; auch Bousset z. St. versuchsweise. / [4]) So d. meisten, auch J. Weiß faßt den überlieferten Text so auf. / [5]) Vgl. bes. Zahn, Einl. 1 S. 207 f. u. 212. / [6]) So d. meisten, nicht Aussage. / [7]) So Bachmann u. B. Weiß z. St., dageg. J. Weiß. / [8]) So Rm. 8, 9; 14, 7 f.; 1 Kor. 1, 12; 3, 22 f.; 15, 23; 2 Kor. 10, 7; Gl. 3, 29; 5, 24. / [9]) Vgl. Weinel, Theol.[2] S. 282 u. 298; Zahn zu Rm. 8, 9. / [10]) Vgl. dazu 1 Kor. 3, 22 f. mit 2 Kor. 10, 7.

Gegen beides wendet sich Paulus [1]), nicht nur gegen die drei ersten Parteien [2]), aber auch nicht nur gegen die letzte [3]). Aber den Gedanken, den man nun erwarten müßte, daß nur die Zugehörigkeit zu Christus berechtigt ist und daß diese allen Christen zukommt, drückt Paulus in einer zunächst recht auffallenden Weise aus, wenn er fragt: μεμέρισται ὁ Χριστός; Das ist erklärlich nur dann, wenn er in das Χριστοῦ εἶναι einen tieferen Sinn hineinlegt, als die Korinther. Er muß es verstanden haben im Sinne von Gl. 3, 29 [4]), als Bezeichnung der mystischen Zugehörigkeit zum Leibe, zur Gesamtpersönlichkeit Christi. Und nun bekommt der ganze Ausdruck einen ganz klaren und überaus konkreten Sinn. Alle Christen sind in Christus, gehören zu ihm als Teile seines Leibes; wenn nun unter diesen Gliedern Zwistigkeiten entstehen, indem einige diese Zugehörigkeit zu Christus gering achten gegenüber der zu bloßen Menschen [5]), andere sich in besonderer Weise als Glieder Christi dünken, dann wird Christus zerteilt, statt die eine große Persönlichkeit zu bilden, die alle zusammenhält, dann zerfällt sein Leib in einzelne Glieder, die den Zusammenhalt verloren haben [6]).

So liegt hier im Grunde schon der gleiche Gedanke vor, der dann 10, 16f. und 12, 12ff. so eingehend ausgeführt ist. Ob dabei aber speziell an einen Leib gedacht ist, oder ob mehr der Gedanke einer Gesamtpersönlichkeit in Christus vorliegt, das wird auch hier nicht deutlich ausgesprochen. Beides geht eben in einander über, im Zusammenhange kam es dem Paulus nur darauf an, die Einheit der Gemeinde zu betonen, die aus ihrer Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus hervorgeht.

---

[1]) So richtig Bachmann u. Heinrici z. St. / [2]) So J. Weiß, der deshalb das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ streichen muß. / [3]) So Schmiedel u. B. Weiß, die deshalb zu m. E. unhaltbaren Deutungen von μεμ. ὁ. X. gedrängt werden. / [4]) S. ob. S. 149f. / [5]) Vgl. d. folg. Vv. u. 3, 3ff. [6]) Vgl. J. Weiß z. St.; Holtzmann, Theol. II S. 19[illegible]; Lietzmann z. St. neigt zu mehr bildlicher Fassung. Unsre Auslegung wird bestätigt durch die älteste Anwendung der Stelle, die 1 Klem. 46f. vorliegt: ἵνα τί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ κτλ. 46, 7f. Die Anlehnung an unsre Stelle wird bewiesen dadurch, daß 47, 1—3 direkt auf 1 Kor. 1, 10ff. verwiesen wird. (S. J. Weiß zu unsr. St.).

Ist also hier nnd Gl. 3, 29 die Wendung *Χριστοῦ εἶναι* im mystischen Sinne gebraucht, ja, ist sie an letzterer Stelle gleichbedeutend mit *ἐν Χριστῷ εἶναι*, so wird es sich fragen, ob sie nicht auch an anderen Stellen so gemeint ist.

Das scheint mir sicher der Fall zu sein Rm. 8, 9; *εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*. Das ergibt sich aus dem mystischen Charakter der ganzen Stelle, an der noch vom Besitz des Geistes Christi und (V. 10) vom Wohnen Christi im Menschen die Rede ist. Wer den Geist Christi hat, in wem Christus wohnt, der gehört zu Christus als Glied seines Leibes, als Teil seiner Person[1]).

Auch Gl. 5, 24 wird *οἱ τοῦ Χριστοῦ* zu verstehen sein nach Analogie von 5, 6 (vgl. 6, 15) und 3, 26ff.: Es sind die, welche zu Christus gehören, weil sie in seine Person eingegangen sind[2]).

Auch 1 Kor. 15, 23 nimmt das *οἱ τοῦ Χριστοῦ* offenbar das *ἐν τῷ Χριστῷ* von V. 22 wieder auf, beides ist also wesentlich gleichbedeutend[3]).

Auch die verwandte Wendung *τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ* (1 Kor. 6, 13) scheint mir auf die Zugehörigkeit zu dem in der Gemeinde Verkörperten zu gehen, zumal nachher vom Leibe Christi und von der geistigen Einheit mit Christus die Rede ist V. 15—17[4]). Aber auch 2 Kor. 5, 15 (vgl. V. 17ff.) und Rm. 7, 4[5]) wäre diese Beziehung möglich.

Schließlich steht das *καταργηθῆναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Gl. 5, 4 deutlich im Gegensatz zum *ἐν* X. 'I. V. 6 (ähnlich auch Rm. 9, 3), das als Zugehörigkeit zur Gesamtpersönlichkeit Christi zu verstehen ist; und sicher ist auch das *χωρὶς Χριστοῦ* Eph. 2, 12 als Gegensatz zu dem *ἐν* X. *εἶναι*, dem Einverleibtsein in Christus, gedacht, wie es V. 13 erwähnt und V. 15ff. näher geschildert wird[6]).

---

[1]) So auch B. Weiß z. St, vgl. bibl. Theol. S. 328 Anm. 7; auch Reitzenstein: Mysterienrel. S. 161; Lipsius z. St. / [2]) Auch nach Bousset u. Kühl z. St. ist es hier gleich *ἐν* X. / [3]) So B. Weiß zu Rm. 8, 9; Kühl u. J. Weiß z. St. / [4]) So J. Weiß zu V. 15; vgl. daneb. auch Bachmann und Schmiedel z. St. / [5]) S. dazu genauer unt. Teil E I b 2. / [6]) So v. Soden z. St.; Deißmann, „In Ch. J." S. 125 Anm. 1.

III. Christus als Haupt der Ecclesia.

(Kolosser- und Epheserbrief).

Einer gesonderten Behandlung bedürfen noch die Äußerungen des Kolosser- und Epheserbriefs über die Beziehungen des Christus zum Organismus der Gemeinde. Denn hier liegen zweifellos Abweichungen von den entsprechenden Gedanken der älteren Briefe vor, welche Unterschiede, neben anderen, zur Bestreitung der paulinischen Herkunft dieser beiden Briefe geführt haben. Wenn wir also diese Gedanken mit denen der unbestritten echten Briefe vergleichen und zu verstehen suchen, ob und wie sie mit diesen zusammenhängen, so liefern wir damit, an unserem Teil, zugleich einen Beitrag zur Frage nach der Echtheit des Kolosser- und des Epheserbriefes. Diese Untersuchung konnten wir bisher wohl zurückstellen, wo wir aus beiden Briefen nur das heranzogen, was sich mit den Aussagen der älteren Briefe deckt; jetzt aber, wo wir gerade die unseren Briefen eigentümlichen Gedanken besprechen, ist das nicht mehr möglich, ohne die Frage nach deren Echtheit aufzuwerfen. Daß wir diese Frage im Rahmen unseres Themas nur so weit behandeln können, wie sich das aus dem uns beschäftigenden Gedankenkreise ergibt, versteht sich dabei von selbst.

Und da ist nun diejenige Abweichung von den entsprechenden Aussagen der älteren Briefe, die am meisten in die Augen fällt, offenbar diese: Christus erscheint als das Haupt des Leibes, der Gemeinde. Gewiß ließen sich noch andere Unterschiede anführen, aber sie alle hängen, wie wir sehen werden, doch so eng mit diesem Gedanken zusammen, daß gerade von ihm aus sich alles andere erklärt, und daß in ihm die ganze Eigenart unserer Briefe auf diesem Gebiete am klarsten und umfassendsten zum Ausdruck kommt.

a) Darstellung des Bildes.

1. Sein Sinn.

Der Sinn dieser Wendung des Bildes vom Leibe geht aus allen Stellen, wo es gebraucht wird, mit hinreichender Deutlichkeit hervor. Da nun der auffällige Parallelismus

zwischen unsern beiden Briefen, der sich bis auf den Wortlaut einzelner Stellen erstreckt, sich besonders deutlich gerade auch bei diesem Bilde zeigt, so empfiehlt es sich, diese parallelen Stellen gleich zusammen zu behandeln. Dabei können dann zugleich die eng zusammenhängenden Fragen mitbesprochen werden, ob beide Briefe hier wirklich zusammengehören, oder ob sie zu trennen sind und der eine vom andern abhängend zu denken ist, und ob sie übereinstimmen oder ob der eine die Gedanken des anderen umgestaltet hat.

Die Grundgedanken des Bildes treten naturgemäß gerade dort, wo es zum ersten Mal in beiden Briefen auftritt, besonders klar hervor. Kol. 1, 18 fährt, nachdem V. 15 ff ausgeführt ist, daß Christus der Erstgeborene aller Schöpfung ist und daß alles, speziell die Geisterwelt, durch ihn geschaffen ist und in ihm besteht, fort: *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* Und Eph. 1, 22 f. heißt es, nachdem V. 20 ff. die Erhöhung Christi in den Himmel und seine Überordnung über das All und die Geistmächte dargestellt ist: *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ κτλ.* Aus diesem Zusammenhange, der beide Male im wesentlichen derselbe ist, ergibt sich deutlich der Sinn des Bildes. Das Verhältnis Christi zur Gemeinde soll damit offenbar zunächst mit seiner Stellung zur Welt und den Geistmächten in Parallele gestellt werden: Er ist das Haupt, der Herr der Gemeinde, wie der Welt und der Geister. Dazu aber kommt ein zweites. Sein Verhältnis zur Gemeinde ist doch enger als das zur Welt. Während er dieser als Herrscher gegenübersteht, ist er mit der Gemeinde als ihr Haupt zugleich zur Einheit eines Leibes, einer Person verbunden. Beides, Überordnung wie Zusammengehörigkeit, liegt also in der Bezeichnung Christi als Haupt des Leibes, der Gemeinde[1]).

Darum schließen sich an die beiden parallelen Stellen Kol. 2, 19: *. . . καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*, und Eph. 4, 15 f.:

[1]) So auch Haupt und Kühl zu beid. Stellen; Kloepper zu Kol.; B. Weiß zu Eph.

(ἵνα) . . . αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται κτλ. In den Kol. 2, 19 vorhergehenden Versen wird Christus als Haupt der Geistmächte bezeichnet (V. 10), die er durch seinen Tod besiegt hat (V. 14 f.), und nach Eph. 4, 7 ff. ist es der, welcher über allen Himmeln thront (V. 10), und der, welcher der Gemeinde die Charismen gibt (V. 7 u. 11 f.). Auch hier ist also, wie in den zuerst behandelten Stellen, Christus dem ganzen Zusammenhange nach als der Herr gedacht, der Herr über die Welt und ihre Geistmächte, der Herr auch über die Gemeinde. In diesem Zusammenhange aber wird nun, in unseren Versen, noch stärker als dort die enge Zusamengehörigkeit zwischen Christus und Gemeinde hervorgehoben. Ohne daß wir auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke näher einzugehen brauchen, ist doch soviel klar: Von Christus als dem Haupte gehen die Kräfte aus, die den Leib zusammenhalten, lenken und sein Wachstum bewirken, d. h. doch, ohne Bild gesprochen: Christus schließt als Herr der Gemeinde ihre Glieder zu einem einheitlichen Organismus zusammen, er regiert alle ihre Funktionen und gibt ihr die Kraft zu immer weiterem Wachstum[1]).

Auch die letzte Stelle, Eph. 5, 22 ff. (ohne Parallele im Kolosserbrief), ergibt die gleichen Grundlinien. Zwar ist hier der ganze Gedanke, durch Verbindung mit der Auffassung der Gemeinde als des Weibes Christi, komplizierter geworden. Aber auch hier wird betont, einerseits, daß Christus das Haupt des Leibes, der Gemeinde ist, und daß diese sich ihm unterordnet (V. 23 f.), andererseits, daß er sie liebt und pflegt, als sein eigenes Fleich, „denn wir sind Glieder seines Leibes“ (V. 25 u. 29 f.). Also auch hier wieder dieselbe Verbin-

[1]) Ganz unmöglich ist es, wie Dibelius z. St. will, Kol. 2, 19 unter dem σῶμα den Kosmos zu verstehen. Zwar ist Christus nach V. 10 die κεφαλὴ der Geistmächte, aber nie wird deshalb doch der Kosmos ausdrücklich als σῶμα Χριστοῦ bezeichnet, (vgl. darüb. genauer unt. Teil E II. 2.), dagegen ist 1, 18. 24 u. 3, 15 das σῶμα zweifellos die ἐκκλ, wie auch Dibelius zugibt.

dung beider Gedanken, der Herrschaft Christi über die Gemeinde und seines engen organischen Zusammenhangs mit ihr[1]).

Damit ist zugleich erwiesen, daß der Sinn des Bildes in beiden Briefen wesentlich derselbe ist. Vielleicht kann man sagen, daß der Epheserbrief mehr die Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde, der Kolosserbrief mehr seine Erhabenheit über sie betone[2]); aber nirgends fehlt der eine von beiden Gedanken ganz, und so ist das nur ein Gradunterschied, der sich zudem aus der verschiedenen Situation beider Briefe restlos erklärt und deshalb nicht gegen ihre Herkunft vom gleichen Verfasser geltend gemacht werden kann.

2. Entstehung des Bildes.

An allen angeführten Stellen liegt zweifellos eine neue Wendung des Bildes vom Leibe vor, die wir in den älteren Briefen noch nicht finden. Zwar hat man gemeint, auch dort sei Christus schon als Haupt des Leibes gedacht[3]). Aber erstens wäre es dann sehr merkwürdig, daß das nirgends gesagt wird, während es doch in Kol. und Eph. so oft ausgesprochen ist. Zweitens aber widerspricht dem auch direkt die Stelle 1 Kor. 12, 21, wo das Haupt ausdrücklich als ein Glied in der Reihe der anderen genannt ist[4]).

Trotzdem ist ein Zusammenhang unseres Bildes mit den Gedanken der älteren Briefe zweifellos vorhanden. Das gilt zunächst sachlich, für den Grundgedanken, der sich in der neuen Form des Bildes ausspricht[5]). Schon dort ist Christus nicht nur der Geist, der die Gemeinde von innen heraus belebt und treibt, sondern auch der Herr der über ihr steht und sie regiert. Ja, dies ist sogar der beherrschende Grundgedanke des paulinischen Christusglauben,

---

[1]) Vgl. z. St. Kühl, auch Dibelius. Zum ganzen Gedanken s. bes. Titius, Paulinism. S, 226 f., vgl. arch. S. 283. / [2]) so Pfleiderer, Paulinism.[2] S. 442; ähnl. auch Bousset, Kyrios S. 351 f. / [3]) so B. Weiß früher, zu Rm. 12, 4 f.; neuerdings setzt Bousset, Kyrios S. 105 ff. dies ohne weitere Begründung als Sinn des Bildes schon in den älteren Briefen voraus. / [4]) so jetzt auch B. Weiß z. St. / [5]) Vgl. z. Folg. bes. Kloepper zu Kol. 1, 18 S. 242.

den er auch mit der Gemeinde teilt und aus dem jene Gedanken der Gegenwart Christi erst abgeleitet sind. Davon, daß Christus der Herr der Gemeinde sei, redet Paulus auch dort schon oft genug, nur nicht innerhalb des Bildes vom Leibe. Aber innerlich vorbereitet ist die Bezeichnung Christi als des Hauptes des Leibes dort also doch; ja, sie ist nur die Anwendung des Kyriosgedankens auf das Bild vom Leibe Christi[1]).

Diese Feststellung genügt nun allerdings noch nicht zur Erklärung dieser Abwandlung des Bildes, sondern man fragt sich nach den konkreten Anlässen, die zu ihrer Entstehung geführt haben. War die ältere Form des Bildes offenbar aus dem Bestreben erwachsen, die Einheit der Gemeinde zu betonen, so handelt es sich hier, wie wir sahen, vor allem darum, die Erhabenheit Christi über die Gemeinde und zugleich seine enge Verbundenheit mit ihr hervorzuheben. Der Grund für diese veränderte Abzweckung liegt offenbar in der Situation unserer Briefe, in den konkreten Verhältnissen, mit denen sie sich beschäftigen. Und da kann es wohl als allgemein anerkannt gelten, daß wenigstens der Kolosserbrief sich gegen eine Richtung wendet, die, neben anderen Irrlehren, der Geisterwelt eine beherrschende Stellung im religiösen Leben der Christen zuschrieb. Dem gegenüber betont der Verfasser, daß Christus der Herr auch über die Geistmächte, und deshalb auch der alleinige der Christen sei. Und aus derselben Situation erklären sich auch die entsprechenden Gedanken des Epheserbriefes, mögen sie auch einen bestimmten Anlaß weniger deutlich erkennen lassen. Denn er hängt jedenfalls mit dem Kolosserbrief aufs engste zusammen und ist von ihm aus zu verstehen, ob er nun vom selben Verfasser gleichzeitig geschrieben ist, oder ob ein Späterer ihn im Anschluß an den Kolosserbrief verfaßt hat.

Aber nicht nur die ganze Tendenz dieser Gedanken, sondern auch ihre genauere Formulierung im einzelnen erklärt sich aus diesem Anlaß. Das wird vor allem von dem Worte κεφαλή gelten. Die Annahme liegt sehr nahe, daß die Irr-

[1]) so Gloël a. a. O. S. 309.

lehrer den Ausdruck *κεφαλαί* von den Geistmächten gebraucht haben, um sie damit als die Herrscher, die Oberhäupter zu bezeichnen, denen man sich unterzuordnen habe[1]). Einige Stellen unserer Briefe machen den Eindruck, als ob sie sich gegen derartige Gedanken wenden. So vor allem Kol. 2, 10: *ὅς* (sc. *Χριστὸς*) *ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.* Gegenüber der Behauptung der Irrlehrer, daß Geistmächte die Herren und Häupter der Christen seien, hebt der Verfasser hervor, daß die Geister selber Christus untertan sind, der ihr Herr, ihr Haupt ist. Und einen ganz ähnlichen Sinn wird es haben, wenn es Eph. 1, 10 heißt, Gott habe beschlossen *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Man hat allerdings eingewandt, daß *ἀνακεφαλ.* nicht direkt von *κεφαλή*, sondern von *κεφάλαιον* abgeleitet sei, das nie „Haupt", sondern immer „Hauptstück", „Summe" bezeichne[2]). Das ist zwar richtig, beweist aber nichts gegen den Zusammenhang auch mit *κεφαλή*. Denn *κεφάλαιον* ist doch eben nicht einfach gleich „Summe", sondern es ist abgeleitet von *κεφαλὴ* und bedeutet so in erster Linie „Hauptstück", „Hauptpunkt"[3]). Dann aber ist auch *ἀνακεφ.* nicht einfach „zusammenfassen", sondern etwas unter einen Hauptgesichtspunkt, einen Generalnenner bringen. Wenn dieser Hauptpunkt, dieses *κεφάλαιον* aber, wie an unserer Stelle, eine Person ist, so ist *ἀνακεφαλοῦν* eben gleichbedeutend mit „unter ein Haupt zusammenfassen"; das *κεφάλαιον* ist eine *κεφαλὴ* wie Kol. 2, 10[4]). So ist der Inhalt beider Stellen wesentlich der gleiche, auch hier ist Christus als Haupt des Alls und damit auch der Geistmächte gedacht.

Gegen ganz dieselben Behauptungen wendet der Verfasser sich offenbar, wenn er von Christus als der *κεφαλὴ* der Gemeinde spricht. Wenn die Irrlehrer meinten, daß die Christen viele *κεφαλαί* über sich hätten, war es nötig zu betonen, daß die christliche Gemeinde nur ein *κεφαλὴ* habe, Christus.

---

[1]) So Kloepper zu Kol. 1, 18. / [2]) so bes. Haupt u. Ewald z. St. [3]) Diese Grundbedeutung geben auch Haupt und Ewald zu. / [4]) So im wesentl. Holtzmann, Theol. S. 279; Feine, Theol. S. 446; auch anders Kloepper z. S., u. B. Weiß z. St. u. Theol. S. 421.

Dieser Ursprung des Gedankens prägt sich noch deutlicher aus Eph. 1, 22 *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ*. Hier ist Christus offenbar nicht gleich in erster Linie als Haupt der Gemeinde bezeichnet, sondern zunächst als *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα*, d. h., wie die vorhergehenden Verse zeigen, als *κύριος*, als Weltherr. Diesen *κύριος πάντων*, das ist dann erst der zweite Gedanke, hat Gott nun auch der Gemeinde zum Haupt gesetzt[1]). Ebenso klar ist Kol. 2, 19, wo gerade als Charakteristikum der Irrlehrer betont wird, daß sie sich nicht an dem Haupt festhalten, das doch den ganzen Leib zusammenhält und regiert und das nach V. 10 das Haupt gerade auch der Geisterwelt ist. Aber auch Kol. 1, 18 ist dieser Gegensatz deutlich[2]). Wenn er aber an den übrigen Stellen Eph. 4, 15 u. 5, 22 ff. zurücktritt, so erklärt sich das ganz ungezwungen daraus, daß der Verfasser den in der Polemik gewonnenen Gedanken nun in rein erbaulichem Interesse weiter verwendet.

Ein solcher Gebrauch des Begriffes *κεφαλὴ* ist uns allerdings in der damaligen Zeit sonst nicht bekannt. Aber daß der Verfasser unserer Briefe ihn so verwendet, ist doch unbestreitbar, und das erklärt sich am besten daraus, daß er ihn vorfand. Das wird aber nun bestätigt dadurch, daß auch Paulus ihn 1 Kor. 11, 3 so gebraucht. Wenn es hier heißt: . . . *παντὸς ἀνδρὸς κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός*, so ist *κεφαλὴ* hier offenbar, wie in unseren Briefen, in dem allgemeinen Sinne von „Oberhaupt, „Herr" gebraucht[3]). Mag das nun aus dem A. T.[4]) oder aus dem Hellenismus stammen[5]), jedenfalls ist es nicht erst von Paulus geprägt. Und diesen Begriff wendet nun schon Paulus auf Christus an, schon er hat also den bildlichen Ausdruck *κεφαλὴ* statt des eigentlichen *κύριος*. Und wenn Eph. 1, 10 *κεφαλὴ* mit dem Begriff *κεφάλαιον* in Beziehung gesetzt ist, so scheint auch das schon 1 Kor. 11, 3 der Fall zu sein; auch hier bezeichnet *κεφαλὴ* „das einem

[1]) So bes. Ewald z. St.. aber auch Kühl u. v. Soden; anders B. Weiß z. St., / [2]) s. z. St. ob. S. 167 f. / [3]) So z. B. B. Weiß u. Kühl. z. St.; vgl. Kloepper zu Kol. 1, 18; Dibelius zu Eph. 5, 23 ff. / [4]) so Bachmann z. St. / [5]) J. Weiß z. St.

Einzelnen unmittelbar Übergeordnete, ihn ordnungsmässig unter sich Begreifende“[1]).

Vollends sicher gestellt aber wird die Beziehung unserer Briefe zu 1 Kor. 11, 3 durch die enge Zusammengehörigkeit zwischen dieser Stelle und Eph. 5, 23. Wenn es hier heißt: . . . . *ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*, so ist, bei aller Verschiedenheit dieser beiden Stellen, die Ähnlichkeit doch so groß, daß ihr Zusammenhang nicht ernstlich in Frage gestellt werden kann. Zwar ist Christus dort *κεφαλὴ παντὸς ἀνδρὸς*, hier *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας* genannt, aber wenn beides auch nicht identisch ist, so hängt es doch näher zusammen, als eine oberflächliche Betrachtung vermuten läßt[2]). Jedenfalls aber ist beide Male das Wort *κεφαλή* auf Christus angewandt, und zwar im selben Sinne; das genügt zum Beweise, daß der Sprachgebrauch des Kolosser- und Epheserbriefes hier von dem des Korintherbriefes abhängig ist[3]).

Allerdings wird nun 1 Kor. 11, 3 das Wort ohne Beziehung auf das Bild vom Leibe gebraucht[4]). Aber diese Beziehung fehlt auch in unseren Briefen Kol. 2, 10 und Eph. 1, 10, und die ganze Entstehungsgeschichte des Begriffs, die wir wahrscheinlich zu machen versucht haben, zeigt deutlich, daß die Bezeichnung Christi als *κεφαλή* mit dem Gedanken des Leibes Christi ursprünglich nichts zu tun hat[5]). Das zeigt sich selbst dort, wo die Verbindung beider Gedanken nun wirklich durchgeführt ist, noch in der Art, wie das geschieht. Besonders bezeichnend ist Eph. 1, 22 f. Hier ist Christus zunächst das Haupt des Alls, das in besonders enge Beziehung zur Gemeinde tritt[6]), und dann erst folgt, zur Begründung dieser Zugehörigkeit, in einem Relativsatz das Bild vom Leibe: *ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ*[7]). Anders ist allerdings Kol. 1, 18; hier wird zunächst das Bild gebracht; Christus ist *ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος*, und dann erst

---

[1]) So J. Weiß z. St. nzch v. Hofmann. / [2]) Vgl. darüb. genauer unt. Teil E II a 3. / [3]) Nach Dibelius zu Kol. 2, 10 ist allerdings *κεφαλή* 1. Kor. 11, 3 u. Eph. 5, 22 ff. anders gebraucht, als an den übrigen Stellen. / [4]) So Haupt zu Eph. 8, 22; J. Weiß z. St. / [5]) So Titius Paulinism. S. 283. / [6]) S. ob. S. 171 f. / [7]) Vgl. Ewald z. St.

folgt die Deutung: τῆς ἐκκλησίας[1]). Ebenso ist auch 2, 19 das ganze Bild gebraucht, dies Mal ohne ausdrückliche Deutung. Aber Eph. 4, 15 tritt der Gedanke der κεφαλή wieder erst nachträglich, erklärend hinzu: (ἵνα) . . . . αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός κτλ.

Dies alles spricht dafür, daß die Form des Bildes, wie wir sie in unseren Briefen finden, aus zwei Gedanken zusammengewachsen ist: Erstens aus dem Gedanken, daß Christus Herr und Haupt der Geisterwelt und Gemeinde sei, zweitens aus dem Bilde vom Leibe, wie wir es in den älteren Briefen des Paulus finden. Daß der Verfasser zwar nicht die Verbindung beider Gedanken (vielmehr führt er den Gedanken, daß Christus das Haupt des Leibes sei, ausdrücklich als etwas Neues ein), wohl aber das Bild des Leibes als solches schon längst selber kennt und es bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, ergibt sich aus der formelhaften Art, wie er an den genannten Stellen wie auch Kol. 1, 24; 3, 15; Eph. 4, 4. 12 die Gleichsetzung der Gemeinde mit dem Leibe Christi als einen selbstverständlichen, keiner Erklärung mehr bedürftigen Gedanken ausspricht. Wenn ihm nun aber dieser Gedanke geläufig war, so lag es außerordentlich nahe, ihn mit dem Gedanken von Christus als κεφαλή der Gemeinde, der ihm aus dem Gegensatz gegen die Irrlehrer erwuchs, zu kombinieren.

Dann aber ist es auch klar, daß gerade bei Paulus die Bedingungen für die Entstehung dieses Gedankens in besonderem Maße gegeben waren. Bei ihm spielt das Bild vom Leibe eine hervorragende Rolle, ihm ist Christus κύριος und κεφαλή. Wenn man beides vereinigt, so hat man den Gedanken unserer Briefe[2]). Und diese Verbindung mußte sich gerade für ihn mit zwingender Notwendigkeit ergeben, wenn er in die Situation gestellt wurde, in der diese Briefe geschrieben sind. Gerade bei ihm ist die Entstehung dieses neuen Bildes erst so recht verständlich,

[1]) Ob das einfach Apposition ist (Ewald) oder gen. appos. (Kloepp.) oder epexeg. (Haupt), bleibt sich für den Sinn des Ganzen gleich.
[2]) So Haupt, Komm. zu Kol. u. Eph., Einl. S. 33; Titius, Paulinism. S. 283.

das sich so eng an paulinische Gedanken anschließt und sie doch so selbstständig weiter bildet, wie es bei einem Schüler des Paulus nicht wahrscheinlich wäre. So erklärt die Annahme, daß auch der Kolosser- und Epheserbrief von Paulus herrühren, die Entstehung unseres Bildes am einfachsten [1]).

Wie naheliegend auch diese Form des Bildes griechischem Empfinden war, zeigt sich darin, daß wir auch im hellenistischen Gebrauch des Bildes den Gedanken finden, daß das Haupt das beherrschende Glied ist, dem sich die anderen unterzuordnen haben [2]). Aber auch in dem bekannten Gleichnis des Menenius Agrippa ist ein Glied, hier der Magen, als das zentrale und maßgebende gedacht. An die Stelle des Gedankens von einem Leibe, der seine verschiedenen Glieder zur Einheit zusammenfaßt, tritt also auch hier der Gedanke eines beherrschenden Gliedes, von dem die anderen, untergeordneten abhängen.

b) Verhältnis zu den älteren Formen des Bildes.

1. Parallelismus mit ihnen.

Ist das Bild vom Leibe Christi, wie wir es in den älteren Briefen des Paulus fanden, offenbar die Voraussetzung für den Gedanken, daß Christus das Haupt dieses Leibes ist, so verschwinden nun doch die älteren Formen des Bildes keineswegs vor dieser neuen. Zunächst ist der Gedanke des neuen Menschen, der Gesamtpersönlichkeit in Christus in unseren Briefen ebenso deutlich wie in den älteren ausgesprochen, so Kol. 3, 9 ff.; Eph. 2, 13 ff.; 3, 6; 4, 13 u. 24 [3]). Steht dieser Gedanke an den meisten Stellen offenbar ohne Beziehung zu dem von Christus als dem Haupt des Leibes, so gehen doch Eph. 4, 12 ff. beide in einander über: der *ἀνὴρ τέλειος* V 13 ist offenbar identisch mit dem *σῶμα*, dessen *κεφαλή* Christus ist V. 12 u. 15 f.

Aber auch der Gedanke des Leibes tritt hier noch

---

[1]) Anders, m. E. zu einfach, denkt sich B. Weiß zu Kol. 1, 18 die Entstehung des Gedankens. / [2]) So Sext. Emp., ad astrol. 44; Joseph., bell. Jud. IV 7, 2 § 406 f. (*τὸ κυριώτατον* sc. *μέλος*). / [3]) S. ob. S. 150 ff. u. S. 160 ff.

rein in der älteren Form auf. Tritt Eph. 4, 4 u. 25 die Beziehung Christi zum Leibe der Gemeinde überhaupt zurück, sodaß sich über die Art, wie sie gedacht ist, nichts genaueres aussagen läßt, so ist doch Kol. 3, 15 nach dem ganzen Zusammenhang[1]) Christus als die im Leibe waltende Persönlichkeit, nicht als dessen Haupt gedacht. Und Kol. 1, 24 und Eph. 5, 30 kann man zweifelhaft sein, ob Christus als Haupt (das wird allerdings durch die benachbarten Aussagen Kol. 1. 18 und Eph. 5, 23 nahegelegt), oder, wie in der älteren Gestalt des Bildes, als Träger des Leibes gedacht ist[2]).

Dazu kommt, daß die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* — *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*, auch abgesehen von jener speziellen Beziehung auf den Gemeindegedanken, in unseren Briefen noch eine Rolle spielen; so ersterer Kol. 1, 27; Eph. 3, 17, vor allem aber letzterer Kol. 1, 13ff.; 2, 8ff.; Eph, 1, 1ff.; 2, 4ff. 11ff. Es sind dies ganze Gedankenreihen, die von dem *ἐν Χριστῷ* geradezu beherrscht werden, und es ist sehr bemerkenswert, daß gerade in diesen Abschnitten auch der Gedanke von Christus als *κεφαλή* so häufig vorkommt Kol. 1 8; 2, 10 (vgl. V. 19); Eph. 1, 10 (vgl. V. 22f.).

Dieses Nebeneinanderstehen und Ineinandergehen der neuen Form des Bildes und seiner älteren Ausprägungen hat zweifellos etwas Auffallendes, stehen sie doch mit einander in einem gewissen Widerspruche. Der Gedanke, daß die Gemeinde in der Person Christi lebt, vereinigt sich nicht mit dem, daß sie von ihm als ihrem Haupte abhängt. Noch mehr aber scheint sich die Auffassung, daß Christus im Leibe der Gemeinde wohnt, mit derjenigen zu stoßen, daß er als Haupt über ihr steht. Denn hier wird die Sache noch erschwert dadurch, daß es beide Male derselbe Begriff *σῶμα* ist, der in verschiedener Weise gebraucht ist.

Zur Lösung dieses Problems ist zunächst darauf hinzuweisen, daß schon in den älteren Briefen jene zwei Formen des Bildes neben einander her, ja, in einander übergehen, die keineswegs identisch sind, sondern gleichfalls in einem gewissen Widerspruch zu einander stehen.[3])

[1]) S. ob. S. 141 f. / [2]) So Titius a. a. O. S. 283. Dort s. auch zur ganzen Frage. / [3]) S. ob. S. 158ff. vgl. schon S. 89 ff.

So kann sehr wohl daneben noch eine dritte Form treten, die wiederum in einem gewissen Gegensatz zu den beiden anderen steht.

Das ist nun allerdings nur möglich, wenn trotz aller Unterschiede doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Formen besteht. Das aber ist zweifellos der Fall. Wenn es Kol. 1, 16ff. heißt, daß in Christus das All geschaffen sei und in ihm seinen Bestand habe, und daß er das Haupt der Gemeinde sei; wenn nach Kol. 2, 10 ff. gerade umgekehrt Christus das Haupt der Geisterwelt ist und die Gemeinde in ihm lebt, und wenn er nach V. 19 dann auch wieder das Haupt der Gemeinde ist, so ist es klar, daß beide Gedanken für den Verfasser wesentlich die gleiche Bedeutung haben. Beide wenden sich gegen die Behauptung der Irrlehrer, daß die Welt und die Gemeinde von den Geistmächten abhängig seien, beide betonen demgegenüber, daß Christus der alleinige Herr des Alls und der Kirche sei. Allerdings ist er nun dort mehr als die allumfassende Person, hier mehr als das überragende Haupt gedacht. Aber beide Gedanken empfindet Paulus nicht in dem Maße als verschieden, wie wir es tun. Sind ihm doch beide schon rein begrifflich, noch ganz abgesehen von ihrer Anwendung auf Christus, verwandt: κεφαλή ist ihm nicht nur das einem anderen Übergeordnete, sondern es faßt zugleich dies andere, Untergeordnete in sich zusammen, so besonders deutlich 1 Kor. 11, 3 u. Eph, 1, 10[1]). Darum kann er beide Gedanken so eng verbinden, wie er es Eph. 1, 10 tut: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, und so wird auch Kol. 1, 16ff. u. 2, 10ff. der Gedanke der sein, daß Christus gerade als Haupt der Geisterwelt und der Kirche sie zugleich in sich befaßt[2]). Allerdings ist das ἐν Χριστῷ in dieser Verwendung mit dem bisher besprochenen Gebrauch der Formel nicht ohne weiteres identisch: es scheint hier mehr ein rein begriffliches, dort ein reales, räumliches Beschlossensein in Christus gemeint zu sein; aber beides wird

[1]) S. zu d. Stellen ob. S. 171 f. u. 172 f. / [2]) Vgl. v. Soden zu Eph. 1, 10; Pfleiderer, Paulinism. S. 439.

von Paulus nicht klar geschieden und geht in einander über, wie schon unsere Stellen deutlich zeigen[1]).

Und ähnlich steht es nun auch mit den beiden verschiedenen Formen des Bildes vom Leibe. Man überspannt den Unterschied, wenn man behauptet, Christus erscheine in den älteren Briefen als der beseelende Geist, hier dagegen als das beherrschende Haupt des Leibes[2]). Wir haben eingehend nachgewiesen, daß Christus nicht einfach der Geist ist, sondern die geistige Persönlichkeit, das Ich des Leibes[3]). Und andererseits ist auch das Soma in den späteren Briefen nicht, im Unterschied von den älteren, nur als der Rumpf gedacht, dem Christus als das Haupt gegenüberstände[4]). Das könnte man vielleicht sagen, wenn Haupt und Leib zu trennen wären, und den Irrlehrern macht Paulus allerdings zum Vorwurf, daß sie sich „nicht an das Haupt halten“ und dadurch den Leib zum bloßen Rumpfe machen (Kol. 2, 19). Ihnen gegenüber aber macht Paulus gerade das geltend, daß der Leib nur vom Haupte her Leben und Wachstum habe, daß also Haupt und Körper nicht zu trennen sind, sondern erst zusammen das eine lebendige Soma, die eine Person bilden, zu der Christus ebenso notwendig gehört wie die Gemeinde[5]).

Und dazu kommt, daß Paulus auch über diese Auffassung des Hauptes noch hinausgeht. Es ist ihm ja, wie wir sahen, hier nicht einfach ein Glied neben den anderen[6]), aber er faßt es auch nicht einmal, wie es im hellenistischen Bilde geschah[7]), nur als das hervorragendste Glied, das die anderen bestimmt und von dem sie abhängen. Vielmehr wird das Haupt gar nicht mehr als ein Glied des Leibes empfunden, sondern es wird diesem gegenübergestellt, es ist das den Gliedern Übergeordnete, den ganzen Leib Regierende und Zusammenfassende, das Prinzip der Einheit gegenüber der Vielheit der Glieder, Das ist besonders

[1]) S. dazu genauer unt. Teil E II a 3. / [2]) So v. Soden u. Lueken zu Kol. 1, 18; Pfleiderer, Paulinismus[2] S. 380 f., Urchristentum[2] Bd. 2 S. 224; vgl. auch ob. S. 145 Anm. 1. / [3]) S. ob. S. 143 ff. / [4]) So Holtzmann, Theol. II[2] S. 291; ähnl. auch Pfleiderer, Urchristent. Bd. 2, S. 219 u. 224. / [5]) So auch Haupt zu Kol. 1, 18. / [6]) S. ob. S. 169. / [7]) S. ob. S. 175.

deutlich ausgesprochen Kol. 2, 19 und Eph, 4, 15f. Hier ist es πᾶν τὸ σῶμα, das der κεφαλή gegenübertritt, und vom Haupte allein geht Zusammenhalt und Wachstum des Körpers aus; das Haupt ist in diesem Verhältnis ausschließlich der herrschende, gebende Teil, der Leib ist durchaus untergeordnet, empfangend[1]).

Es ist klar, daß in dieser Verwendung des Begriffes κεφαλή die Anschauung von Christus als dem κύριος der Gemeinde zum Ausdruck kommt, die ja in dem Worte κεφαλή schon vor seiner Verbindung mit dem Gedanken des Leibes sich aussprach[2]). Aber auch dem Bilde vom Leibe fügt sich dieser Gedanke ohne weiteres ein; nur ist das Haupt hier nicht als Glied gedacht, sondern als Sitz des Geistes, als Organ der Persönlichkeit.[3]) Nur so wird seine absolute Überordnung über den Leib im Rahmen des Bildes verständlich.

Dann aber berührt sich diese neue Form des Bildes vom Leibe doch mit der alten viel näher, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Christus ist beide Male die Persönlichkeit, die den Leib bestimmt und beherrscht. Nur daß dort diese Persönlichkeit mehr erscheint als die Kraft, die gleich dem Geiste im Leibe wohnt und ihn von innen heraus bestimmt und durchdringt, hier mehr als die Person, die über den Leibe steht und ihn von oben her regiert. Dort ist Christus mehr empfunden als das Pneuma, hier mehr als der Kyrios; dort mehr als der Gemeinde immanent, hier mehr als ihr gegenüber transzendent.[4]) Aber wie in der Gedankenwelt des Paulus beide Auffassungen von Christus neben einander hergehen, so ist es nicht auffällig, daß sie sich auch in zwei verschiedenen Formen unseres Bildes ausprägen.

So wird es verständlich, daß diese jüngere Form des Bildes neben die ältere treten, ja, aus ihr erwachsen konnte. Das war umso leichter möglich, als dort die Stellung Christi zum Leibe nicht ausdrücklich formuliert war. Wenn er auch

---

[1]) Vgl. noch Eph. 5, 23 f. zu diesem Sinne des Gedankens. / [2]) S. ob. S. 169 ff. / [3]) Vgl. darüb. noch genauer unt. S. 188 ff. / [4]) So im wesentl. Gloël a. a. O. S. 309; Kloepper zu Kol. 1, 18; vgl. noch Kattenbusch a. a. O. S. 680.

zweifellos als die Persönlichkeit gedacht ist, die in dem Leibe zum Ausdruck kommt, so ist das doch im Rahmen des Bildes nicht direkt ausgesprochen. Der Bezeichnung Christi als Haupt stand also keine andere feste Formulierung entgegen, sondern seine Stellung zum Leibe wurde damit erstmalig ausdrücklich genauer bestimmt. Die Verschiebung. die der Gedanke der älteren Briefe dabei erfuhr, haben wir aus der veränderten Situation hinreichend erklärt[1]); dann aber konnte Paulus auch das Bild, das diesen Gedanken veranschaulichte, in anderer Richtung durchführen, als es dort angelegt war, zumal er deshalb seine früheren Aussagen nicht direkt umzustoßen brauchte[2]).

2. Verbindung der neuen Form des Bildes mit den älteren (durch den Gedanken des πλήρωμα).

Der Gedanke, daß Christus das Haupt des Leibes ist, läuft nicht nur neben den älteren Formen des Bildes her und tritt zu ihnen in Beziehung, sondern er verbindet sich mit ihnen zu einem, relativ einheitlichen, neuen Gedanken. Was diese Verschmelzung vermittelt, ist vor allem der Begriff des πλήρωμα.

α) Der Begriff πλήρωμα[3]).

Die Worte πληροῦν und πλήρωμα kommen zwar schon in den älteren Paulusbriefen vor[4]), aber es ist nicht zu verkennen, daß sie in unseren Briefen, neben manchen Stellen, die dem Sprachgebrauch jener durchaus entsprechen, doch im ganzen einen neuen und eigentümlichen Sinn gewinnen. Diese Eigentümlichkeiten haften nun offenbar mehr an dem Substantivum πλήρωμα als an dem Verbum πληροῦν. Das zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung der betreffenden Stellen. Entweder kommt überhaupt nur das Wort πλήρωμα

[1]) S. ob. S. 170ff. / [2]) So im wesentl. Kloepper, Kolosserbr. S 243; Gloël a. a O. S. 309; v. Soden zu Kol. 1, 18 verweist richtig aber doch zur Erklärung nicht völlig hinreichend, auf die Flüssigkeit paulinischer Bilder. / [3]) Vgl. dazu besonders Holtzmann, Theol. II S. 276ff.; Pfleiderer, Paulinism. S. 381f. (Kol.) u. S. 443–445 (Eph.); Titius, Paulinism. S. 262f. / [4]) S. d. Konkordanz.

vor (Kol. 1, 19; Eph. 4, 13), oder es ist doch gegenüber dem Verb πληροῦν der betonte Begriff (Kol. 2, 9f.; Eph. 1, 23; 3, 19). Daraus folgt, daß wir in dem Begriff πλήρωμα die Wurzel dieser neuen Gedanken zu suchen haben und daß erst unter seinem Einfluß auch das Verb πληροῦν einen eigentümlichen Sinn bekommen hat[1]).

Das ganz unvermittelte Auftreten des Wortes πλήρωμα Kol, 1, 19 beweist, daß Paulus es als bekannt voraussetzt. Dann aber liegt nichts näher als die Annahme, daß auch dieser Begriff, wie wir es bei dem der κεφαλή schon wahrscheinlich gemacht haben, aus dem Munde der Irrlehrer stammt. Wir finden den Ausdruck in der heidnischen Theologie[2]) und vor allem in der Gnosis, er bedeutet hier die „Fülle" der göttlichen, himmlischen Kräfte und Geistwesen, die Gesamtheit der Äonen. Und so wird er auch schon in unseren Briefen gebraucht, es ist die Fülle des göttlichen Wesens, τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Kol. 2, 9), τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ (Eph. 3, 19). Die Irrlehrer werden, wie es ja ihrer ganzen Tendenz entsprach, und wie aus der Polemik des Paulus gegen sie deutlich hervorgeht, behauptet haben, daß erst in der Gesamtheit der Geistmächte sich die ganze Fülle des göttlichen Wesens verkörpere. Demgegenüber betont nun Paulus ὅτι ἐν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι Kol. 1, 19, daß ἐν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς Kol. 2, 9: In Christus wohnt also die ganze Fülle der Gottheit, darum wird sie sein Eigentum, wird zum πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ (Eph. 4, 13 vgl. 1, 23[3]).

---

[1]) So die meisten; demgegenüber meint Haupt, Eph. Einl. S. 60, daß der Ausdruck πλήρωμα in Eph. aus dem Verbum πληροῦν herausgewachsen sei, Eph. 1, 23; 3, 19; vgl. auch 4,13 m. V. 10. Aber diese Auffassung wird dem Sinn der Stellen nicht gerecht und zerreißt, weil auf den Kolosserbrief nicht anwendbar, den Zusammenhang, der doch zwischen der Anwendung des Begriffs in beiden Briefen besteht; vgl. dazu die Auslegung der einzelnen Stellen unt / [2]) Reitzenstein, Poimandres S. 25f. Anm. 1; vgl. Corp. Herm VI 4; IX 4. 7; XII 15. / [3]) Vgl. dazu Holtzmann, Theol. II S. 277; Pfleiderer, Paulinism. S. 381, Urchristent. II S. 216; B. Weiß, Theol. S. 423; v. Soden, Dibelius, Lueken zu Kol. 1, 19; Kloepper, Kol. Einl. S. 75 u. zu 1, 19 u. 2, 9; auch Kühl zu beiden Stellen; anders allerdings Haupt zu 1, 19 Anm.

Und von Christus fließt diese Fülle nun auf die Gemeinde über. Das ist besonders deutlich ausgesprochen Eph. 4, 12f. Die Gemeinde soll gelangen *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*. Ob mit *ἡλικία* Alter oder Größe gemeint ist, macht für uns wenig aus; das Gemeinsame beider Bedeutungen ist der Begriff der „vollentwickelten Natur" mit dem „Nebensinn der Reife".[1]) Und was sich nun in der Gemeinde voll entwickeln, was in ihr ausreifen soll, ist das *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*; die göttlichen Kräfte, die von Christus ausgehen, verkörpern sich in der Gemeinde.[2])

Auch nach Eph. 3, 19 soll das *πλήρωμα τοῦ θεοῦ* auf die Christen überströmen.[3]) Hier wird nun auch das Verbum *πληροῦν* in einem spezielleren Sinne gebraucht, der von jener spezifischen Bedeutung des Begriffes *πλήρωμα* beeinflußt ist, sodaß es nun geradezu soviel heißt wie „erfüllen mit dem Pleroma". Denselben Gedanken und dieselbe Verwendung von *πληροῦν* finden wir nun schon im Kolosserbrief 2, 10: *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* „ihr seid in ihm (Christus) erfüllt", nämlich, nach V. 9, mit der Fülle der Gottheit, die in Christus wohnt.

Von diesem Gedanken aus ist nun auch zu verstehen Eph. 1, 22f. . . . *τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου*. Wenn nach Eph. 4, 13 das Pleroma Christi in der Kirche ausreifen soll, so ist es wohl verständlich, daß nun hier die Kirche selbst als Pleroma Christi bezeichnet wird, d. h. als die Größe, die von Christus erfüllt ist und in welcher seine Fülle ganz zum Ausdruck kommt.[4]) Auch hier ist das Verbum *πληροῦν* wieder im spezifischen Sinne gebraucht, wie es auch wohl Eph. 4, 10 geschieht (vgl. V. 13): *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα:* Christus erfüllt mit seinem Pleroma das All und die Kirche.

Und daran schließt sich nun auch noch Eph. 3, 19 an: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Hier ist nicht nur von einem Erfülltwerden mit dem göttlichen Pleroma

[1]) v. Soden, ähnl B. Weiß z. St. / [2]) So Holtzmann S. 278; Pfleiderer, Urchristent. II S. 219; Haupt u. v. Soden, aber auch B. Weiß z. St. / [3]) Vgl. Haupt u. Ewald z. St; Holtzmann S. 277; Pfleiderer, Paulinism. S. 544f., Urchristent. II S. 219. / [4]) Vgl. Haupt, v. Soden, auch Lueken z. St.

oder inbezug auf dasselbe die Rede (das müßte Dat. oder bloßer Acc. sein), sondern von einem Vollwerden auf die Gottesfülle hin und zu ihr (εἰς). Das Erfülltsein von Gott ist also hier das Ziel des Wachstums der Gemeinde, wie Eph. 4, 13 das Erfülltsein von Christus, und die Kirche als mit dem Pleroma Erfüllte ist selber das Pleroma Gottes, wie 1, 23 das Pleroma Christi.[1])

Mit der gegebenen Erklärung der Begriffe πλήρωμα und πληροῦν ist zugleich die Annahme, daß diese dort, wo sie auf die Gemeinde bezogen seien, vielmehr „Ergänzung", „ergänzen" bedeuten[2]), abgelehnt. Es ist allerdings zuzugeben, daß sie sprachlich möglich ist und daß auch der Gedanke, daß die Gemeinde als Leib Christi Christum als das Haupt zu einem vollen Organismus ergänze, in den ganzen Gedankenkreis wohl hineinpaßt. Ist doch Kol. 1, 24 davon die Rede, daß erst die Leiden der Gemeinde als des Leibes Christi die Leiden Christi vollmachen, wobei sogar der Ausdruck ἀνταναπληρῶσαι im Sinne von „ergänzen" gebraucht ist, und spielt doch auch sonst in unseren Briefen der Gedanke der Leidens- und Lebensgemeinschaft mit Christus eine Rolle[3]).

Aber dieser an sich mögliche Gedanke läßt sich an keiner der genannten Stellen wirklich zwingend als der Sinn dieser Worte erweisen. Das geht schon daraus hervor, daß die Ausleger, welche sich für die Bedeutung „ergänzen", „Ergänzung" aussprechen, doch in der Beantwortung der Frage, wo nun diese Bedeutung anzunehmen sei und wo eine andere, von einander sehr bedeutend abweichen.[4]) Jedenfalls aber wird eine einheitliche Erklärung der Worte πλήρωμα und πληροῦν dadurch unmöglich, man erhält zwei verschiedene Bedeutungen, „Ergänzung und „ergänzen" einerseits, „Fülle" und „erfüllen" andererseits. Und da an den Kolosserstellen

[1]) Vgl. v. Soden, auch Haupt, Dibelius, Kühl, Lueken z. St.; Holtzmann. Theol. II S. 278; Pfleiderer, Urchristent. II S. 219; vor allem auch Titius, Paulinism S 262 f. / [2]) So Kloepper f. Eph. 1, 23; 3, 19; 4, 13; B. Weiß u. Ewald f. Eph. 1, 23; Kühl u Pfleiderer, Paulinism. S. 413 f. (aber nicht mehr Urchristent) f. 1, 23; 4, 13. [3]) Vgl. z. St u. z. ganzen Gedanken Holzmann, Theol. II S. 280; genauer s. unt. Teil E I b 2. / [4]) S. d. Zusammenstellung vor. S. Anm. 2.

nur letztere möglich ist, so muß man scheiden zwischen der Bedeutung in Kol. und in Eph.[1]). Und dazu kommt, wenn man nur an einem Teil der Epheserstellen die Bedeutung „Ergänzung" annimmt, eine weitere Scheidung innerhalb des Epheserbriefes selbst[2]). Dabei wird denn doch nicht nur die innere Einheitlichkeit des Gedankens zerstört, sondern es werden auch Stellen, die offenbar eng zusammengehören, gewaltsam auseinandergerissen. Demgegenüber halten wir an unserer Ableitung fest, die es ermöglicht, alle Stellen einheitlich zu verstehen und eine Grundbedeutung des Begriffes festzuhalten.

Nur die Frage wäre noch zu erwägen, ob ein Mitspielen der Bedeutung „Ergänzung", „ergänzen" anzunehmen ist, sodaß ein, unabsichtlicher oder beabsichtigter, Doppelsinn vorläge[3]). Diese Möglichkeit kann, besonders für Eph, 1, 22 f., zugegeben werden: Als von Christus erfüllte ist die Gemeinde tatsächlich zugleich seine Ergänzung. Doch das ist immer höchstens ein Unterton, die Grundbedeutung bleibt immer „Fülle" und „erfüllen".

Dieser ganze Gedanke des Pleroma, so fremdartig er zunächst den berührt, der von den älteren Briefen herkommt, ist nun doch im Grunde etwas ganz Bekanntes. Denn wenn das Pleroma die Fülle der göttlichen Kräfte ist, so entspricht das vollständig dem, was die älteren Briefe Pneuma nennen[4]). Das Pneuma ist das Wesen Gottes, ist die Gottheit selbst; es hat sich in Christus offenbart und ist so das Pneuma Christi geworden; es fließt von Christus über in die Christen und findet seinen vollen Ausdruck in ihrer Gesamtheit der Gemeinde. Das war die Quintessenz dessen, was wir als die Anschauung des Paulus vom Pneuma dargelegt haben; setzen wir nun statt des Wortes πνεῦμα hier einfach das Wort πλήρωμα ein, so haben wir genau das, was

---

[1]) So alle Genannten. / [2]) So B. Weiß, Ewald, Pfleiderer u. Kühl, s. S. 130 Anm 2. / [3]) So Dibelius (zu Kol. 1, 19) f. Kol. 2, 10 u. Eph. 1, 23; Holtzmann, Theol. II S. 272 f. u. ähnl. Pfleiderer, Paulinism. S. 461 f. f. Eph. 1, 22 f. / [4]) So erinnert schon Kloepper u. Lueken zu Kol. 1, 19 an Jes. 11, 2; ersterer auch an Act. 2, 33; Lc. 24, 49; Apoc. Joh. 3, 1; 5, 6; Rm. 1, 4; 1. Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 17. Vgl. auch Feine, Theol. S. 413.

wir soeben als Bedeutung des Begriffes Pleroma im Kolosser- und Epheserbrief feststellten. Das wird im einzelnen noch deutlicher werden, wenn wir nun die Beziehung des Begriffes Pleroma zum Gedanken des Leibes Christi und der Gesamtpersönlichkeit in Christus genauer behandeln.

β) *Πλήρωμα* und *σῶμα Χριστοῦ*.

Wie wir eine enge Beziehung des Begriffes Pleroma zum Gemeindegedanken festgestellt haben, so verbindet er sich nun auch gerade mit den verschiedenen Formen des Bildes vom Leibe Christi. So finden wir ihn zunächst in engstem Zusammenhang mit den Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*. Das Erfülltwerden zur Gottesfülle (Eph. 3, 19) kommt offenbar dadurch zustande, daß Christus in den Herzen wohnt (V. 17)[1]. Dadurch, daß sie so von Christus erfüllt sind, geht sein Pleroma oder Pneuma, das zugleich das göttliche ist, in sie ein und macht sie selber zum Pleroma Gottes, zu Menschen, die ganz erfüllt sind vom Gottesgeist (vgl. Eph. 5, 18 u. auch Kol. 1, 9). Und da nun 3, 19 offenbar den Abschluß des ganzen Gedankenganges von c. 1 an bildet und speziell auf 1, 23 zurückblickt[2]), so wird auch diese Stelle so zu verstehen sein. Ist Christus hier zunächst auch wohl als der gedacht, welcher das All erfüllt (wie auch 4, 10), so erfüllt er doch eben deshalb auch speziell die Gemeinde. Das liegt ja in der Aussage, daß sie sein Pleroma ist.

Aus diesen Gedanken folgt dann aber andererseits, daß nun Welt und Kirche auch wieder in ihm und in seiner Fülle leben. Und so tritt auch der Gedanke des *εἶναι ἐν Χριστῷ* notwendig in enge Beziehung zum Begriff des Pleroma. In Christus sind die Christen mit dem Pleroma erfüllt (Kol. 2, 10), d. h. doch, weil sie in Christo leben, weil sie in die Fülle der Gottheit eingetaucht sind, die in ihm wohnt (V. 9), darum haben sie nun Anteil an seinem Pleroma, seinem Pneuma[3]). Auch Kol. 1, 15f. steht offenbar der Gedanke,

---

[1]) Vgl. Holtzmann, Theol. S. 277 u. v. Soden z. St. / [2]) S. Haupt und auch Ewald zu 3, 19. / [3]) Vgl. z. St Lueken u. Dibelius;

daß das göttliche Pleroma in ihm wohnt (V. 19), in Zusammenhang mit dem, daß alles in ihm geschaffen ist und Bestand hat (V. 16f.). Eine ähnliche, wenn auch losere Beziehung wird bestehen zwischen dem Gedanken des Pleroma (Eph. 1, 23) und dem immer wiederkehrenden ἐν Χριστῷ 2, 4ff. u. 11ff.

In dieser engen Beziehung des Begriffs Pleroma zu den Gedanken X. ἐν ἡμῖν und ἡμεῖς ἐν Χριστῷ zeigt sich wiederum sein naher Zusammenhang mit dem Gedanken des Pneuma. Aber allerdings ist er nun vielseitiger als dieser. Πλήρωμα ist nicht nur die Fülle des Gottesgeistes selbst (Kol. 1, 19; 2, 9), sondern es kann auch das Erfülltsein mit dem Gottesgeist bezeichnen (Eph. 1, 23; 3, 19; 4, 12) und das Verbum πληροῦν drückt das Wirken des Pneuma aus, welches Welt und Gemeinde erfüllt (Kol. 2, 10; Eph. 1, 23 u. 4, 10). Der Zusammenhang mit dem Geistgedanken aber wird überall festgehalten.

Damit ist nun aber auch eine Beziehung zwischen dem Begriff Pleroma und den älteren Formen des Bildes vom Leibe erwiesen, die ja den Gedanken X. ἐν ἡμῖν und ἡμεῖς ἐν Χριστῷ entsprechen. Denn wenn auch an einigen der genannten Stellen die Beziehung auf die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde zurücktritt, so ist sie doch an anderen ganz deutlich, so besonders Kol. 1, 19 u. Eph. 1, 23, aber doch auch Kol. 2, 10 (vgl. V, 19) und Eph. 3, 19 (vgl. die Erwähnung der ἐκκλησία V. 21, dazu kommt die deutliche Beziehung auf 1, 23). Auffällig aber ist es nun, daß der Gedanke des Pleroma auch gerade zu der neuen Form des Bildes, zu dem Gedanken von Christus als dem Haupt des Leibes, in Beziehung tritt. Denn beide Gedanken scheinen wenig zu einander zu passen: Dort ist Christus gedacht als der, welcher die Gemeinde umgibt und erfüllt, hier als der, welcher sie überragt. Trotzdem hat nun der Verfasser unserer Briefe offenbar diesen Gegensatz nicht gefühlt, sondern sogar einen Zusammenhang empfunden.

Dieser Zusammenhang ist schon rein sprachlich

Holtzmann, Theol. II S. 277; anders allerdings v. Soden u. Haupt, auch B. Weiß u. Ewald z. St.

begründet. Wie Paulus den Begriff κεφαλή anscheinend so faßt, daß das Haupt zugleich das ihm Untergeordnete mit umschließt, und wie er deshalb von einem ἀνακεφαλαιοῦν ἐν Χριστῷ fast im Sinne von „zusammenfassen" reden kann,[1]) so kann er auch das Verbum πληροῦν in ähnlichem Sinne brauchen. So steht schon Rm. 13, 9 ἀνακεφαλαιοῦν in genau demselben Zusammenhange wie Gl. 5, 14 πληροῦν, beide in der Bedeutung „zusammenfassen!"[2]) Das ist allerdings nicht ganz sicher, da der überlieferte Text von Gl. 5, 14 angefochten ist[3]).

Diese Änderung ist wohl kaum genügend begründet, aber auch wenn wir auf diese Stelle verzichten, so ist es doch klar, daß die Begriffe πλήρωμα und κεφαλή sachlich im engsten Zusammenhange stehen. Weil in Christus die Fülle der göttlichen Kräfte wohnt, darum ist er das Haupt der Geisterwelt wie der Kirche. (Kol. 1, 18f.; 2, 9f. vgl. m. V. 19)[4]). Und diese beiden Gedanken verhalten sich nun nicht nur wie Grund und Folge, sondern sie sind im wesentlichen gleichbedeutend. Das ist begründet vor allem durch die enge Beziehung, in der beide zum Gedanken des ἐν Χριστῷ stehen. Weil Christus die göttliche „Fülle" besitzt, darum „erfüllt er All und Gemeinde, sodaß sie in ihm leben; weil er beider Haupt ist, darum umfaßt er sie zugleich, sodaß sie in ihm beschlossen sind. Deshalb ist es tatsächlich gleichbedeutend, daß Christus Welt und Gemeinde erfüllt (Eph. 1, 23 u. 4, 10; vgl. Kol. 2, 10) und daß das All in ihm ἀνακεφαλαιοῦται (Eph. 1, 10)[5]). Und diese beiden Gedankenlinien laufen nicht nur neben einander her, sondern sind aufs engste mit einander verknüpft. Wir finden πλήρωμα und κεφαλή zusammen Kol. 1, 16ff. und 2, 9ff., und

---

[1]) S. ob. S. 177f., vgl. auch S. 171f. u. 172f. / [2]) So v. Soden zu Eph. 1, 23; vgl. auch Kühl zu beiden Stellen; f. d. Zusammenhang beider Stellen vgl. noch Zahn u. B Weiß zu Gl. 5, 14. / [3]) So bes. v. Zahn, statt ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται wäre dann zu lesen ὁ γ. π. νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται, und πληροῦν bedeutete dann dasselbe wie Rm. 13, 8 vgl V. 10, nämlich das „Erfüllen" des Gesetzes. Diesen Sinn nehmen auch Sieffert, Lipsius u. Lietzmann z. St. an, aber ohne Aenderung des Textes. / [4]) So v. Soden u Haupt zu 2, 9f. / [5]) So v. Soden zu Eph. 1, 23.

zwar an beiden Stellen eng mit dem Gedanken des ἐν Χριστῷ verbunden. Daß Welt und Kirche in Christus leben, ist ebenso gut begründet darin, daß sein göttliches Pleroma sie erfüllt[1]).

So gehen alle drei Gedanken für Paulus in einander über und sind im Grunde identisch. Alle wenden sich in gleicher Weise gegen die Irrlehrer und betonen ihnen gegenüber die eine Wahrheit, daß Christus allein es ist, der Welt und Kirche beherrscht, umfaßt und erfüllt. Und wenn Christus als κεφαλή mehr transzendent, im Gedanken des πλήρωμα (und des ἐν Χριστῷ) mehr immanent gedacht ist, so entspricht das genau den Gedanken der älteren Briefe. Auch dort ist Christus einerseits ὁ κύριος, andererseits τὸ πνεῦμα. Aber wie ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, so fallen auch die entsprechenden Begriffe κεφαλή und πλήρωμα zusammen, ein neuer Beweis dafür, daß wir ihren Sinn richtig bestimmt haben[2]).

Ist hier ein Zusammenhang zwischen den Begriffen κεφαλή und πλήρωμα zweifellos vorhanden, so ist er doch durch den Gedanken des ἐν Χριστῷ vermittelt, steht also zunächst noch außer Beziehung zum Bilde des Leibes im engeren Sinne. Denn das Haupt ist hier rein als das Übergeordnete gedacht, das als solches das ihm Untergeordnete mit umfaßt, und wie diese Verwendung des Begriffes Haupt ursprünglich ohne Beziehung zum Bilde des Leibes steht,[3]) so paßt sie überhaupt nicht recht zu der Stellung, die das Haupt zum Leibe einnimmt. Darum wird zu fragen sein, ob der Begriff πλήρωμα auch zu dem Bilde vom Leibe und zum Begriff der κεφαλή innerhalb dieses in Beziehung tritt.

Dieser Zusammenhang aber ist nun offenbar vorhanden. Das tritt besonders deutlich hervor Eph. 4, 12ff. Wenn hier V. 13 auf den Satz: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς

[1]) Vgl. zu den Stellen genauer ob. S. 177f. u S. 185. / [2]) Mit Recht macht Titius, Paulinism. S. 226f. darauf aufmerksam, daß schon in den älteren Briefen ἐν Χριστῷ und Χριστοῦ εἶναι gleichbedeutend sind, daß also auch dort die Herrschaft Christi den Lebenszusammenhang mit ihm in sich schließt; s. auch oben S. 162ff. / [3]) S. ob. S. 170ff., vgl. auch S. 177ff.

ἄνδρα τέλειον unmittelbar folgt εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, so ist es klar, daß diese beiden Ausdrücke mit εἰς einander parallel laufen und daß der zweite den ersten erläutern soll[1]). Und wenn wir nun heranziehen, was wir als den Sinn dieser beiden Aussagen festgestellt haben,[2]) so ergibt sich als Gedanke dieser Stelle ganz klar: Die Gemeinde wird zum erwachsenen Manne dadurch, daß die Fülle Christi sich in ihr verkörpert[3]). Und diese Aussage setzt sich dann (nach V. 14, der uns hier nicht interessiert) fort in V. 15: (ἵνα) .... αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. Die Christen sollen zu Christus hin wachsen,[4]) und zwar in seiner Eigenschaft als Haupt. Das ist offenbar nach dem Gedanken von V. 16 zu verstehen;[5]) wie dort gesagt ist, daß von Christus als dem Haupte das Wachstum des Leibes ausgeht, so wird nun hier der entsprechende Gedanke ausgesprochen, daß das Wachstum der Glieder ihn, das Haupt, zum Ziele hat. Und wenn wir diesen Gedanken dann mit dem von V. 13 verbinden, so ergibt sich ein ganz klarer Zusammenhang. Wenn vom Haupte die Kräfte ausgehen, die den Leib zusammenhalten und sein Wachstum bewirken (V. 15 f.), so sind das eben die Kräfte, die Paulus V. 13 als das πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ bezeichnet hat. Die Fülle der göttlichen Kräfte, die Christus besitzt, geht von ihm auf die Gemeinde über, wie das Haupt seine Kräfte auf den Leib überströmen läßt. Indem diese Kräfte die Gemeinde immer mehr erfüllen, wird sie immer mehr zum neuen Menschen, der mit Christus eins ist (V. 13), und so ist dies Wachsen tatsächlich ein „Wachsen in Christus hinein“ [6]).

Und derselbe Gedanke liegt Eph. 1, 22 f. vor. Hier wird die Aussage, daß Christus das Haupt der Gemeinde, seines Leibes sei, erläutert durch die, daß sie sein Pleroma sei. Damit ist ausgesprochen, daß in der Gemeinde, als dem

---

[1]) S. Haupt u. Dibelius z. St. / [2]) S. ob. S. 161 u. S. 181. / [3]) S. Haupt u. v. Soden z. St. / [4]) Haupt, v. Soden, Kloepper, Ewald, Dibelius z. St. / [5]) S. zu dies. St. oben S. 168 f. / [6]) Dieser Sinn wird in dem εἰς αὐτόν V. 15 zugleich mit darinliegen, vgl. Pfleiderer, Urchristent, II S. 224 u. Lueken z. St.

Leibe Christi, die Fülle der Kräfte zum Ausdruck kommt und sich verkörpert, die im Haupte, Christus, vorhanden sind[1]). Und ähnlich wird der Gedanke an den parallelen Stellen des Kolosserbriefes, 1, 18 f. u. 2, 19 vgl. m. V. 9 f., sein. Auch hier ist das Verhältnis zwischen Haupt und Leib so geschildert wie im Epheserbrief (1, 18 u. 2, 19), auch hier ist im selben Gedankenzusammenhange davon die Rede, daß Christus die göttliche Fülle besitzt (1, 19 u. 2, 9) und sie auf die Gemeinde überströmen läßt (2, 10). Und wenn beide Gedanken auch nicht so deutlich verbunden sind wie im Epheserbrief, so kann ihre innere Beziehung doch offenbar nicht anders vorgestellt werden als dort.

Dieses Pleroma Christi, diese Fülle seiner göttlichen Kräfte, ist offenbar auch hier identisch mit dem Geist. Der Geist, der im Haupte seinen Sitz hat, wirkt sich doch aus im ganzen Leibe. Dann aber ist es die geistige Persönlichkeit Christi selbst, die sich in dem Leibe verkörpert, und wir haben hier also genau den Gedanken der älteren Form des Bildes vom Leibe. Und wenn nun die Gemeinde selber als πλήρωμα Χριστοῦ bezeichnet ist, d. h. als die Größe, die vom Wesen Christi erfüllt ist,[2]) so ist das dann tatsächlich gleichbedeutend mit σῶμα Χριστοῦ, so bes. Eph, 1, 22 f.[3]). So ist, durch die Verbindung des Pleromagedankens mit dem der κεφαλή, tatsächlich der Somagedanke der älteren Briefe in die neue Form des Bildes mit hineingenommen, und beide Formen sind zu einer gewissen Einheit verschmolzen. Und man kann wohl sagen, daß in dieser Vorstellung des Hauptes, das seine Kräfte auf den Leib überströmen läßt, die innere Verbundenheit der Gedanken der Transzendenz und der Immanenz Christi, seiner Erhabenheit über die Gemeinde und seines Wohnens in ihr, in besonders glücklicher Weise anschaulich zum Ausdruck gebracht ist[4]). Zur völligen Verschmelzung allerdings

[1]) Vgl. zu beiden Stellen bes. Haupt, ferner v. Soden zu 1, 22 f., auch Dibel. zu 4, 18. / [2]) Eph. 1, 23; vgl. 3, 19 u. 4, 13; dazu ob. S. 182 f. / [3]) Vgl. Holtzmann, Theol. II S. 279 (f. Eph. 4, 12 f.); v. Soden zu Eph. 4, 13; auch Haupt zu 1, 22 f. / [4]) Vgl. bes. Olschewski a. a. O. S. 153; Gloël a. a. O. S. 309 f.; Pfleiderer, Paulinism. S. 439; Titius a. a. O. S. 283.

gelangen beide Formen des Bildes auch so nicht. Denkt man Christus wirklich ganz konkret als Haupt des Leibes, so ist das, was im Leibe wirkt, genau genommen doch nur seine Kraft, sein Geist, nicht eigentlich seine konkrete Persönlichkeit selber, mag auch beides für Paulus noch so sehr in einander übergehen. Und darum bestehen die älteren Formen des Bildes daneben fort, denn die Gedanken, die sie aussprechen, daß Christus mit seiner Persönlichkeit diesen Organismus erfüllt und daß er die Gemeinde in seine Persönlichkeit aufnimmt, lassen sich im Bilde des Hauptes doch eben nicht ganz zum Ausdruck bringen. Und wenn die Gemeinde direkt als *σῶμα* oder *πλήρωμα Χριστοῦ* bezeichnet wird, so geht dabei doch die neue Form des Bildes ganz unmerklich in die alte über[1]). Diese unausgeglichenen Spannungen zwischen den verschiedenen Formen des Bildes erklären sich aber völlig aus den Antinomien der christologischen Gedanken selbst, die in diesen Bildern zum Ausdruck kommen; und da diese Antinomien des Gedankens ganz dieselben sind, die uns auch in den unzweifelhaft echten Briefen des Paulus begegnen, so berechtigen uns auch die entsprechenden Widersprüche im Gebrauch des Bildes nicht, den Kolosser- und Epheserbrief dem Paulus abzusprechen.

Anhang: *σῶμα* und *σκιά*.

Eine besondere Besprechung verdient noch Kol. 2, 17: *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Es ist klar, daß der Sinn des Wortes *σῶμα* hier zunächst durch den Gegensatz zum Begriffe *σκιά* bestimmt ist; es bedeutet also, gegenüber dem unkörperlichen, wesenlosen Schatten, der nur Abbild ist, das Körperliche, Wesenhafte, das Urbild, ein Sprachgebrauch, der auch sonst nachweisbar ist, gerade auch bei jüdisch-hellenistischen Schriftstellern, wie Philo und Josephus[2]).

Dieser Gebrauch von *σῶμα* hat zunächst zwar mit dem

---

[1]) So Eph. 1, 23; 4, 12f.: auch wohl Kol. 1, 24 u. Eph. 5, 30, vgl. zu letzt Stellen Titius a. a. O. S. 283; s. auch ob. S. 175f. / [2]) So die allgemeine Auffassung, Belege s. bes. b. Dibelius z. St.

Bilde vom Leibe nichts zu tun, tritt nun aber doch zu diesem in Beziehung. Das zeigt sich, wenn wir fragen, welche konkrete Größe hier als das Wesenhafte bezeichnet wird. Diese Größe ist, nach dem ganzen Zusammenhange, offenbar identisch mit τὰ μέλλοντα, dem Zukünftigen, dessen Schatten die alttestamentlichen Satzungen (V. 16) sind. Dieses ist zukünftig nur vom Standpunkt des A. T. aus,[1]) für den Standpunkt des Verfassers dagegen ist es nach dem ganzen Zusammenhange etwas Gegenwärtiges. Dagegen muß nun an etwas ganz allgemeines gedacht sein, das dem ganzen alttestamentlichen Zustand mit seinem Gesetz gegenübergestellt werden kann. So hat man es gedeutet auf die neuen himmlischen Güter, die in Christus gegeben sind,[2]) oder auf den neuen Zustand[3]) Doch eine andere Deutung liegt näher, die zugleich auch die genannten in sich schließt. Wenn es heißt τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, und wenn dann V. 19, noch innerhalb desselben Gedankenzusammenhangs, zweifellos von der Gemeinde als σῶμα Χριστοῦ die Rede ist, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß schon V. 17 irgendwie an die Gemeinde gedacht ist. Und so wird Paulus mit dem Worte σῶμα, unbeschadet des Gegensatzes zu σκιά und der Bedeutung „Wesen", doch zugleich auch die Gemeinde meinen, in welcher der neue Zustand sich verwirklicht. „Das Soma gehört Christus", d. h. das Wesenhafte, der Körper, dessen Schatten jene alttestamentlichen Einrichtungen waren, das aber selbst noch im Himmel verborgen und so für die Erde zukünftig war, das gehört zu Christus, das ist sein Leib. Man kann es direkt als Verkürzung des Satzes fassen: τὸ δὲ σωμά ἐστιν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ „Der Körper ist der Leib Christi"[4]). Diese Deutung entspricht sowohl dem Zusammenhang der Stelle, wie dem sonstigen Gebrauch des Wortes σῶμα.

[1]) So die meisten, vgl. bes. Kloepper u. Lueken. / [2]) Haupt, Kloepper, ähnl. Dibelius. / [3]) Ewald. / [4]) So bes. v. Soden u. Lueken z. St.; dageg. bes. Haupt u. Ewald.

E. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Gedankens vom *Σῶμα Χριστοῦ*.

Im vorigen Teile haben wir das Bild vom Leibe Christi in seinen verschiedenen Formen so dargestellt, wie es die paulinischen Briefe uns boten. Und dabei haben wir uns nicht mit einer bloßen Beschreibung begnügt, sondern haben die Motive seiner Entstehung, seine Stellung innerhalb der ganzen Gedankenwelt des Paulus und das Verhältnis seiner verschiedenen Formen zu einander behandelt. Aber wir haben uns dabei doch im wesentlichen auf Paulus selber beschränkt und haben die Frage zurückgestellt, wie weit diese Gedanken zusammenhängen mit den religiösen Anschauungen der Umwelt des Paulus, an die er doch sicher angeknüpft hat.[1]) Dabei handelt es sich zunächst selbstverständlich um die religiösen Grundgedanken der christlichen Gemeinde, auf denen er doch zweifellos in erster Linie fußt. Dann aber wird zu fragen sein, welche jüdischen und hellenistischen Einflüsse etwa vorliegen.[2])

I. Zusammenhang mit der Anschauung der christlichen Gemeinde.

Es handelt sich hier vor allem um das Verhältnis der paulinischen Gedanken zu jener Gemeindeanschauung von der Gegenwart Christi, wie wir sie oben[3]) ausführlich dargestellt haben. Haben wir dort gesehen, daß Paulus diese Anschauung in allen wesentlichen Punkten teilt, so wird es jetzt unsere Aufgabe sein, zu untersuchen, wie weit auch die soeben dargestellten Gedanken des Paulus, die offenbar ihm eigentümlich sind und der Gemeindeanschauung gegenüber etwas Neues darstellen, nun doch auf dieser Ge-

[1]) Der jüdische Gedanke der Gesamtpersönlichkeit und das hellenistische Bild vom Leibe, die wir schon herangezogen haben, sind keine religiösen Anschauungen. / [2]) In diesem weiten Sinne ist der Ausdruck „religionsgeschichtliche Zusammenhänge“ in der Überschrift gemeint, nicht im Sinne einer einseitigen Heranziehung hellenistischer Parallelen
[3]) S. 36ff.

meindeanschauung fußen. Daß aber hier wirklich ein Zusammenhang vorhanden sein muß, ergibt sich ganz klar daraus, daß bei Paulus neben diesen fortgebildeten Gedanken auch jene übernommenen weiter bestehen.

a) Darstellung: Beziehung zu den Sakramenten.

Besonders charakteristisch für jene Gemeindeanschauung war es, daß das Gefühl der Gegenwart Christi sich besonders an bestimmte Handlungen knüpfte, an die Nennung seines Namens, an Taufe und Abendmahl. Und wie Paulus diese Anschauung teilt, so schließt er nun auch seine ganze Christusmystik und die ihm eigentümlichen Gedanken von der Gemeinde als dem *σῶμα Χριστοῦ* an jene heiligen Handlungen, an Taufe und Abendmahl an.

1. Die Taufe.

Hier knüpft Paulus offenbar seine mystischen Gedanken an die Taufformel *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* oder *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* an. Wenn er statt der ersteren Wendung auch sagen kann *βαπτίζειν εἰς Χριστὸν* (*Ἰησοῦν*), so ist beides offenbar zunächst gleichbedeutend.[1]) Trotzdem hat Paulus nun diesem *βαπτίζειν εἰς Χριστὸν* einen konkreten Sinn gegeben und es dadurch zugleich seinen mystischen Gedanken eingeordnet. Er faßt es nämlich offenbar als ein Taufen in Christus hinein, noch genauer gesagt, als ein Eintauchen in Christus. Das entspricht auch dem Sinn des Wortes *βαπτίζειν*, das zunächst „Eintauchen" bedeutet.

Daß Paulus den überlieferten Ausdruck so wendet, ist ganz klar an allen Stellen, wo er ihn gebraucht. So besonders Gl. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Das kann, nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, wo sich alles um das *εἶναι ἐν Χριστῷ* dreht[2]), gar keinen anderen Sinn haben als den, daß die Christen, weil sie in der Taufe in Christus eingetaucht sind, ihn angezogen haben und sich jetzt in ihm befinden.[3])

[1]) S. S. 46. / [2]) S. ob. S. 147ff. / [3]) So B. Weiß z. St. u. Theol. S. 428; Kühl z. St.; Heitmüller, I. N. J. S. 320, T. A. P. S. 10f.; J.'s Müller a. a. O. S. 295f.; die Abschwächungen von Sieffert, auch Zahn z. St. sind nicht stichhaltig.

Und ganz ähnlich ist der Gedanke von Rm. 6, 3 ff. Wenn hiernach das *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* V. 3 den Christen in Leidens- und Lebensgemeinschaft mit Christus bringt, so ist das vermittelt dadurch, daß es eben ein Hineingetauchtwerden in Christus ist.[1]) Das wird besonders deutlich durch die Aussage, die den ganzen Gedankengang abschließt und die den Erfolg der Taufe und das Wesen dieser Gemeinschaft mit Christus noch einmal zusammenfaßt (V. 11): Die Christen sollen sich ansehen als *ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Auch hier also versetzt die Taufe den Gläubigen in Christus.[2])

Beginnt also in der Taufe das *εἶναι ἐν Χριστῷ*, so bedeutet sie zugleich die Einverleibung in das *σῶμα Χριστοῦ*, die Eingliederung in die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde. Das ist ein ganz notwendiger und unzertrennlicher Zusammenhang.[3]) Und wenn dieser Gedanke an der mehr individualistisch und ethisch orientierten Stelle Rm. 6 zurücktritt, so ist er desto deutlicher ausgesprochen Gl. 3, 27 f. Hier wird das Resultat der Taufe V. 28 b zusammengefaßt in dem Satze: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Taufe macht also den Menschen dadurch, daß sie ihn in Christus versetzt, zum Angehörigen der großen, von Christus umschlossenen Gesamtpersönlichkeit der christlichen Gemeinde.[4]) Ähnlich ist es auch 1 Kor. 1, 12 f. gerade die Taufe, welche die Christen in eine mystisch gedachte Zugehörigkeit zu Christus bringt und sie dadurch zugleich zu Gliedern seines Leibes macht.[5])

Besonders deutlich aber tritt dieser Zusammenhang hervor 1 Kor. 12, 13. Die Taufe in und mit dem einen Geist ist es, welche die Christen zu einem Leibe, dem Leibe Christi macht. Das ist sicher ebenso, wie Gl. 3, 27 f., dadurch ver-

---

[1]) Vgl. üb. dies. Zusammenhang genauer unt. S. 210 ff. / [2]) Vgl. z. St. Kühl, Lietzmann, B. Weiß z. St. u. Theol. S. 327 f.; Heitmüller, I. N. J. S. 317 f.; T. A. P. S. 9 f.; Wrede, Paulus S. 71; dageg. Zahn z St., J's Müller a. a. O. S. 292 ff. / [3]) Vgl. dazu auch Pfleiderer, Urchristent. I S. 296; Holtzmann, Theol. II[2] S. 195. / [4]) So B. Weiß, Theol. S. 328 Anm. 7; Holtzmann, Theol. II S. 197; Lipsius z. St.; Wrede, Paulus S. 71; vgl. noch ob. S. 148 ff. / [5]) Vgl. z. St. ob. S. 162 ff., vgl. auch S. 46 f.

mittelt gedacht, daß die Taufe ein Hineintauchen in Christum und deshalb auch ein Einfügen in seinen Leib ist.[1]) Und wenn auch sonst der eine Geist als das Einheitsprinzip der Gemeinde erscheint, als die Kraft, welche, die Einzelnen zu einem Organismus zusammenschließt[2]), so wird auch an allen jenen Stellen die Taufe als der Akt gedacht sein, der dem Menschen an diesem Geiste Anteil gibt und ihn so in den Organismus der Gemeinde einfügt. Das ist außer 1 Kor. 12,13 besonders klar noch Eph. 4, 4 f. Die Zusammenstellung *ἕν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, . . . εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα* hat offenbar den Sinn, daß die Taufe, zusammen mit dem Glauben, den Menschen in Zusammenhang mit dem Herrn bringt und ihn dadurch dem Leibe Christi eingliedert, der von Gottes Geist beseelt ist.[3])

Auch Kol. 2, 9 ff. bewirkt die Taufe die Gemeinschaft mit Christus und steht so im Zusammenhang mit dem *εἶναι ἐν Χριστῷ* (V. 10—13), aber auch in Beziehung zum Gedanken des Pleroma (V. 9 f.) und des Leibes Christi (V. 19).[4]) Und nach Eph. 5, 26 richtet sich die Wirkung der Taufe auf die Gemeinde, nicht auf das Individuum. Und wenn hier auch nicht direkt davon die Rede ist, daß sie die Eingliederung in den Leib Christi bewirkt, so nimmt doch der Gedanke des Leibes Christi im ganzen Zusammenhange von V. 22 f. eine beherrschende Stellung ein.[5]) Auch nach Kol. 1, 13 bedeutet die Taufe, von der hier jedenfalls die Rede ist[6]), eine Versetzung in die *βασιλεία* Christi, d. h. aber zugleich in die Gemeinde.[7])

So ist es eine ganz einheitliche Anschauung, die uns in den Äußerungen des Paulus über die Taufe entgegentritt. Sie ist Einverleibung in Christus, Eingliederung in seine Gemeinde.

Daß Paulus hier an die überlieferte Taufformel

---

[1]) Vgl. bes. Bousset z. St.; ferner Pfleiderer, Urchristent. I S. 296; auch J's. Müller a. a. O. S. 299 f.; Holtzmann, Theol. S. 197. [2]) S. darüb. ob S. 131 ff. / [3]) Vgl. z. St. ob. S. 135 ff. u. S. 140. / [4]) Vgl. z. St. ob. S. 185 u. 190. / [5]) S. z. St. ob. S. 169 f. / [6]) Vgl. Heitmüller H. A. P. S. 12 f.; I. N. J. S. 322. Rendtorff a. a. O. S. 14; dageg. Feine, Theol. S. 492. / [7]) Über den Zusammenhang von *βασιλεία* u. *ἐκκλησία* siehe genauer unt. S. 253 f.

angeknüpft, sie aber doch im mystischen Sinne umgedeutet hat, ist nicht verwunderlich. Haben wir doch dasselbe schon bei der Wendung *Χριστοῦ εἶναι* gesehen[1]), die offenbar nach 1 Kor. 1, 12 ff. auch in Beziehung zur Taufe steht, ja, die ursprünglich im Grunde dasselbe bezeichnet wie das *εἰς Χριστόν* und *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* bei *βαπτίζειν*[2]), nämlich eine Zugehörigkeit zu Christus.[3]) Daneben kann Paulus dann sehr wohl auch den überlieferten Sprachgebrauch einfach übernehmen, wie er es etwa 1 Kor. 10, 2 tut.[4]) Er schließt sich an die Sprache der Gemeinde an, aber ganz unvermerkt verschiebt sich ihm der Gedanke, und die übernommene Formel wird ihm zum Ausdruck seiner eignen individuellen Frömmigkeit. Das entspricht durchaus dem sonstigen Verfahren des Paulus, der die Gemeindeüberlieferung, auch wo sie seinen eigenen Gedanken nicht entspricht, nie einfach ablehnt, sondern sie übernimmt und sie dann allerdings, jedenfalls ganz unbewußt, eben umdeutet, und der dann daneben doch auch wieder gelegentlich die Anschauung der Gemeinde unreflektiert einfach wiedergeben kann. Es ist hier im Grunde dieselbe Denkweise auf die mündliche Überlieferung der christlichen Gemeinde angewandt, die in der Exegese des A. T. vermittelst der allegorischen Auslegung das überlieferte heilige Buch der eignen Anschauung anzupassen vermochte und die durch die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns doch wieder neben diesem allegorischen auch den historischen Sinn des Schriftwortes anerkennen konnte; eine Denkweise, die dem Paulus ebenso selbstverständlich und natürlich war, wie sie uns zunächst fremdartig und unnatürlich anmutet.

Aber die Sache steht nun hier doch nicht so, als ob Paulus sich nur an den überlieferten Wortlaut angeschlossen, aus dem darin ausgesprochenen Gedanken jedoch etwas ganz anderes gemacht hätte. Vielmehr stimmt seine Anschauung mit derjenigen der Gemeinde in sehr wesentlichen Punkten überein, ja, sie ist geradezu auf ihrer Grundlage, als ihre naturgemäße Fortbildung erwachsen.

---

[1]) S. ob. S. 162 ff. / [2]) S. S. 45 ff. / [3]) S. J. Weiß, Urchristent. S. 361 unt. (Anm. 2 zu S. 359). / [4]) S. z. St. S. 47.

Schon nach der Anschauung der Gemeinde hatte die Nennung des Namens Jesu die Gegenwart des Erhöhten zur Folge, die Nennung seines Namens über dem Täufling brachte diesen also in mystische Berührung mit Jesus, machte ihn zu dessen Eigentum. Nur so erklärte es sich ja, daß die Formeln *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ Ἰησοῦ* und *βαπτ. εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* synonym gebraucht wurden; die Beziehung auf den Namen Jesu war eben eine Beziehung auf die Person Jesu selbst.[1]) So hatte schon die Gemeinde eine mystische Auffassung von der Taufe; schon sie fühlte den erhöhten Herrn bei dieser Handlung als gegenwärtig. Nur ist die Gemeinschaft mit Christus, in die der Mensch hier tritt, anscheinend mehr als ein Verhältnis von Person zu Person gedacht, weniger als ein mystisches Eingehen des Menschen in den pneumatischen Christus, wie Paulus es auffaßt. Aber notwendigerweise mußte auch dieser Gedanke wenigstens mitspielen; das Gefühl, von dem gegenwärtigen Herrn umschwebt und getragen zu sein, war von der Empfindung seiner Gegenwart nicht zu trennen. So war eine breite gemeinsame Grundlage vorhanden, und Paulus hat nur ein Moment, das schon in der Gemeindeanschauung gegeben war, schärfer herausgearbeitet, indem er die überlieferte Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* als ein „Eintauchen in Christus" deutete.[2])

Von diesem Punkte aus ist es nun vielleicht möglich, das Dunkel, das über den Ursprung der Formel *ἐν Χριστῷ* ruht, etwas zu lichten. Es ist nach dem Ausgeführten unzweifelhaft, daß sie irgendwie aus der Taufformel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* erwachsen ist[3]), wenn auch wohl kaum aus ihr allein; jedenfalls bot diese mindestens einen Anknüpfungspunkt für jenen mystischen Gedanken.

Sollte nun aber, wie das *εἰς Χριστόν* der Taufformel identisch ist mit dem *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ*, so nicht auch die Wendung *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zusammenhängen mit der noch häufigeren Formel *ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ Ἰησοῦ*,

[1]) S. darüb. S. 39ff. u. 43ff. / [2]) Vgl. dazu Weinel, Theol. S. 250, zitiert S. 55; aber auch selbst Heitmüller, I. N. J. S. 328. / [3]) So B. Weiß, Theol. S 327f.; Kühl zu Rm 6, 3; J. Weiß, Urchristent. S. 361 (Anm. 2 zu S 359).

die bei der Taufe und auch sonst so oft gebraucht wird? Das ist eine Vermutung, die doch sehr nahe liegt, und wenn sie sich bestätigt, so würde damit ein enger Zusammenhang zwischen dieser paulinischen Wendung und einer schon der Urgemeinde geläufigen Formel (denn schon diese brauchte unzweifelhaft das *ἐν τῷ ὀν.* X. 'I.) hergestellt sein, wie er wohl vermutet wurde[1]), der aber bislang nicht im einzelnen wirklich nachweisbar war.

J. Böhmer[2]) hat durch seine Zusammenstellungen zweifellos nachgewiesen, daß im A. T. sehr häufig die Ausdrücke יהוה und שֵׁם־יהוה, ja, auch speziell בית יהוה und בְּשֵׁם יהוה synonym gebraucht werden. Dementsprechend laufen dann selbstverständlich auch in der LXX *ἐν κυρίῳ* und *ἐν θεῷ* einerseits, *ἐν ὀνόματι κυρίου* und *θεοῦ* andererseits parallel. Das wirkt auch im N. T. nach. Das *ἐν θεῷ* steht bei Paulus häufig in einem Zusammenhange, in dem nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauche, ebenso gut *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ* stehen könnte[3]), das Paulus allerdings nie gebraucht.

Das überträgt sich dann aber im Urchristentum vor allem auf Christus, *ἐν X.* (*I.*) und *ἐν τῷ ὀνόματι X.* (*I.*) laufen häufig parallel. So steht Act. 4, 12 *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία*, d. h. „in keinem anderen ist das Heil als in Christus", parallel zu der Aussage von V. 10, daß *ἐν τῷ ὀνόματι 'Ιησοῦ Χριστοῦ κτλ.* der Lahme gesund geworden ist[4]).

Aber auch bei Paulus finden sich beide Wendungen synonym gebraucht. Wenn 1 Kor. 6, 11 im Anschluß an die Taufformel von der Heiligung und Rechtfertigung *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ Χριστοῦ* redet[5]), so entspricht das ganz der Heiligung und Rechtfertigung *ἐν X. 'I.*, von der Paulus noch viel häufiger spricht, so von ersterer 1 Kor. 1, 2. 20; Eph. 1, 1. 4; Phl. 1, 1; 4. 21;

---

[1]) So B. Weiß, Theol. S. 221 f Anm. 5, S. 327 Anm. 6; Kühl a. a. O.; auch J. Weiß, Nachf. Christi S. 74 f. u. Urchrt. S 360 f. Anm. [2]) a. a. O. S. 44 f vgl. m. S. 41, s. auch S. 29; s. ob. S. 47 f. / [3]) S. d. Stellen S. 97. / [4]) Vielleicht ist auch schon V. 9 in der Frage *ἐν τίνι οὗτος σέσωσται* das *ἐν τίνι* maskulinisch zu fassen. / [5]) S. S. 69 f.

Kol. 1, 2. 22 [1]); von letzterer 1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 5, 21; Gl. 2, 17; Phl. 3, 9 [2]). Hier ist Christus selbst, dort sein Name als das Element und Mittel der Heiligung und Rechtfertigung gedacht. Gerade hier wäre es doppelt verständlich, wie beides in einander übergehen konnte, da beide Größen sich hier in ihrer Bedeutung besonders stark nähern, Und daß das *ἐν Χριστῷ* gerade in diesen Verbindungen eng mit der Taufe zusammenhängt, ergibt sich deutlich daraus, daß ja gerade Heiligung und Rechtfertigung (= Sündenvergebung) die spezifischen Wirkungen der Taufe sind, die der Gläubige empfängt *ἐν τῷ ὀν. Χριστοῦ Ἰησοῦ*. So gewinnen jene z. T. oben behandelten Stellen [3]) einen konkreteren Sinn dadurch, daß bei ihnen allen der Gedanke an die Taufe mitspielt, in welcher die Christen heilig und gerecht geworden sind *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Und wenn wir die Formel *ἐν τῷ ὀνόματι Χ. Ἰ.* bei Paulus so auffällig selten finden, so wird das seinen Grund eben darin haben, daß ihm die Formel *ἐν Χριστῷ* ein Ersatz dafür war.

Für die Gleichheit beider Wendungen sprechen, außer der schon behandelten Identität von *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄν. Χριστοῦ* und *εἰς Χριστόν*, noch folgende Parallelen: *εὐχαριστεῖν ἐν τῷ ὀν. τοῦ κυρ. ἡμῶν Ι. Χ.* Eph. 5, 20 und *εὐχαρ. διὰ Χ. Ι.* Rm. 1, 8 vgl. noch 7, 25 *χάρις τῷ θεῷ διὰ Χ. Ι.* — *παρακαλεῖν διὰ τοῦ. . . . Ι. Χ.* 1 Kor. 1, 10, *παρακ. διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χ.* Rm. 15, 30, *παρακ. ἐν κυρίῳ Ι. (Χ)*, 1 Th. 4, 1 u. 2. Th. 3, 12; — *παραγγέλλειν ἐν τῷ ὀν. τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.* 2 Th. 2, 6 und *παραγγελίας ἐδώκαμεν διὰ τοῦ κυρίου Ἰ*, 1. Th. 4, 2; — vgl. noch 1 Th. 2, 2 *παρρησιάζεσθαι ἐν θεῷ* mit Act. 9, 27 u. 28 *παρρ. ἐν τῷ ὀν. Ἰησοῦ* oder *τοῦ κυρίου* [4]).

Eine volle Erklärung für die paulinischen Formel *ἐν Χριστῷ* ist damit allerdings nicht gegeben, diese geht vielmehr in ihrer Bedeutung über den Sinn des *εἰς τὸ*

[1]) S. darüb. ob. S. 156 ff. / [2]) Vgl. dazu Titius a. a. O. S. 269 f.; Pfleiderer, Paulinism. S. 140 u. 184 f.; Deißmann, „In Ch. J." S. 101 ff. / [3]) S. S. 156 ff. / [4]) Auch an den S. 155 ff. besprochenen Stellen, wo *ἐν θεῷ* oder *ἐν Χ.* mit *ἐκκλησία* verbunden erscheint, ist dieses vielleicht als gleichbedeutend zu fassen mit einem *ἐν τῷ ὀνόματι θεοῦ* od. *Χριστοῦ*.

ὄνομα Χριστοῦ und *ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ* weit hinaus. Aber wir haben doch eine Anzahl von Stellen gefunden, wo beides im wesentlichen gleichbedeutend ist, und so ist in jenen Formeln der Gemeindesprache tatsächlich ein fester Punkt gegeben, an den Paulus nun seine, allerdings weitergehenden, Gedanken anknüpfen konnte [1]).

2. Das Abendmahl.

Begründet die Taufe die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, so nährt und stärkt das Abendmahl sie. Das spricht Paulus vor allem aus 1. Kor. 10, 16 f. Auch wenn das Wort *κοινωνία* hier nur die Anteilnahme am Leibe und Blut Christi bezeichnen sollte [2]), und nicht, wie es sowohl nach dem ganzen Zusammenhang als auch nach dem sonstigen Gebrauch des Wortes im Kult [3]) wahrscheinlicher ist, zugleich die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander [4]), so ist es doch klar, daß die Gemeinschaft mit Christus und seinem pneumatischen Leibe auch die Christen untereinander zur Einheit zusammenschließt.

Das wird aber zudem noch direkt ausgesprochen. Denn nachdem V. 16 gesagt ist, daß das Abendmahl in Gemeinschaft mit dem Leibe (und Blute) Christi versetzt [5]), fährt V. 27 fort: *ὅτι εἷς ἄρτος, ἕν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.* Das ist zu übersetzen; „Weil es ein Brot ist, so sind wir ein Leib“ [6]). Das ist also keine Begründung, sondern eine Weiterführung der vorhergehenden Aussage, denn es bringt einen zu V. 16 wesentlich parallelen, nur etwas anders gewendeten Gedanken. Die Tatsache, daß es ein Brot ist, das alle genießen, begründet es, daß sie alle einen Leib bilden. Daß dies der Sinn schon der ersten Vershälfte ist, ergibt sich klar aus der zweiten,

---

[1]) Über einen weiteren Anknüpfungspunkt s. unt. S. 232 ff. So Heitmüller, T. A. P. S. 33; Wrede, Paulus S. 72; ähnl. B. Weiß, Theol. S. 332 ff / [2]) Heinrici u. Schmiedel z. St.; R. Seeberg, Abendm. S. 32. / [3]) S. dazu Heitm. a. a O. S. 27; Holtzm, Theol. II S. 201. / [4]) S. auß. den Gen. auch Gloël a. a. O. S. 305, *κοιν.* = „gemeinsamer Anteil“; auch v. Dobschütz, St. Kr. 05 S. 12. / [5]) S. S. 52 ff. / [6]) So fast alle Neueren, anders Luther und neuerdings Lietzmann z. St.

die sie erläutert (γάρ). Es ist klar, daß Paulus diese Wirkung nicht von dem Brote an sich ausgehend denkt, sondern nur, sofern es, nach V. 16, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ist[1]). So sind in V. 17a zwei Gedanken zusammengezogen: 1. „Wie die vielen ein Brot empfangen, so auch den einen Leib Christi"; 2. „dieser eine Leib Christi, den wir genießen, schließt uns alle zur Einheit eines Leibes zusammen"[2]). Mit diesem Leibe ist offenbar nicht nur überhaupt ein Organismus, sondern speziell das σῶμα Χριστοῦ gemeint. So ist der Gedanke also dieser: Der pneumatische Leib Christi, den alle genießen und der somit alle erfüllt, bleibt doch der eine ungeteilte Leib Christi, der die Einzelnen deshalb zugleich auch umgibt und sie so in sich zusammenschließt zu dem einen Leibe Christi[3]).

Auch hier ist der Zusammenhang des paulinischen Gedankens mit der Anschauung der Gemeinde vom Abendmahl klar. Schon für jene lag nicht nur eine Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn[4]), sondern auch eine Gemeinschaft der Gläubigen unter einander darin. Schon von Jesus war es offenbar als Mahl der Gemeinschaft gedacht, der Gemeinschaft des pneumatisch Fortlebenden mit seinen Jüngern, und damit zugleich der Gemeinschaft seiner Jünger unter einander[5]). Dem entspricht der Ritus, das gemeinsame Genießen des Brotes. Daß gemeinsames Essen und Trinken die Teilnehmer in den engsten mystischen, nicht bloß persönlichen, sondern geradezu leiblichen Zusammenhang bringt, ist ein uralter, überall verbreiteter Gedanke[6]). Die religionsgeschichtlichen Analogieen, die man dafür angeführt hat und die Paulus selbst an unserer Stelle heranzieht[7]), sind als Parallelen zwar sehr interessant, aber zur Ableitung dieses Gedankens bedarf es der Annahme fremder Einflüsse nicht.

[1]) Vgl. bes. B. Weiß, Theol S. 335 Anm. 5; Bachmann z. St. [2]) Solche gedrängte Ausdrucksweise, die oft zu auf den ersten Blick etwas dunklen Sätzen führt, ist bei Paulus nichts Ungewöhnliches. / [3]) Ganz ähnlich war ja schon der Gedanke von Rm. 12, 4f., s. ob S. 161ff.; genauer vgl z. ganzen unt. S. 207ff. — ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν 1 Kor. 12, 13 wird nicht auf das Abendmahl, sondern auf die Taufe gehen. / [4]) Siehe S. 49ff. / [5]) Vgl. dazu J. Weiß, Urchristent. S. 44; ähnlich selbst Heitmüller, Art. „Abendm." S. 35 u. Rel.geschl. Volksb. I. 22 f. S. 60. [6]) So bes. Bousset zu 1. Kor. 10, 16f. / [7]) S. darüb. S. 51.

Denn wenn irgend etwas vom Abendmahl, so geht doch das gemeinsame Brotessen auf Jesus selbst zurück, und die Symbolik dieser Handlung konnte er unmittelbar aus den Tiefen des Volksglaubens schöpfen. Der pneumatisch gegenwärtige Christus schließt die Jünger zur Einheit zusammen, das ist von Anfang an ein Grundgedanke des Abendmahls. So hat nicht erst Paulus in die Stiftung Jesu den Gedanken einer mystischen Gemeinschaft der Gläubigen hineingebracht, sondern er lag von Anfang an darin.

Somit ist der Gedanke an die Gemeinde von Anfang an im Abendmahl vorhanden. Das wird bestätigt durch die Abendmahlsgebete der Didache. Ob allerdings der „Weinstock Davids" 9, 2 nach Joh. 15, 5 (vgl. noch Rm. 6, 5 u. 11. 16—24) zu verstehen ist von „Christus und den in ihn hineingetauften Jüngern" und somit, nur mit einem anderen Bilde, dasselbe besagt wie der Gedanke des Leibes Christi[1]), muß bei der Dunkelheit des Ausdrucks[2]) dahingestellt bleiben. Für unmöglich kann ich das aber nicht halten in anbetracht der Tatsache, daß das Bild vom Weinstock Joh. 15, 5 tatsächlich in solchem Sinne gebraucht ist.

Jedenfalls aber wird nun 9, 4 das Abendmahlsbrot in Beziehung gebracht zur Gemeinde: *ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένου ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.* Auch hier ist das eine Brot Symbol für die Einheit der Gemeinde, d. h. doch mehr als ein bloßes Bild dafür: In dem Brot ist die Einheit schon äußerlich, sichtbar vorhanden, an der Gemeinde noch nicht; aber das eine Brot, das vorher zerstreut war, verbürgt es, daß auch die jetzt noch zerstreute Gemeinde einst eine sichtbare Einheit sein wird. Und das wird bestätigt durch 10, 5: *μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου . . . ., καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.* Auch hiernach ist die Vereinigung der Kirche ein Hauptgedanke des Abendmahls.[3])

[1]) Fr. Dibelius, Abendm. S. 22 u. 108. / [2]) S. dazu J. Weiß, Urchristent. S. 46. / [3]) Vgl. zu beid. Stellen auch J. Weiß a. a. O. S. 108 f.

Völlig identisch mit dem Gedanken des Paulus ist das allerdings nicht, denn wenn auch das eine Brot das Symbol der Einheit der Gemeinde ist, so ist doch der Gedanke von 1 Kor. 10, 16f., daß der pneumatische Leib Christi die Christen umschließt und auch sie zum Leibe Christi macht, hier nicht ausgesprochen.[1]) Immerhin ist es nicht unmöglich, daß ein ähnlicher Gedanke darin liegt, aber zweifellos nachweisen läßt er sich hier und überhaupt vor Paulus nicht. Darum wird es nicht richtig sein, schon in den Einsetzungsworten Jesu den Gedanken zu finden, daß die Gläubigen durch den Genuß des Brotes sich mit Christus und unter einander zu einem Leibe, einem Organismus verbinden.[2]) Aber sowohl der Gedanke der pneumatischen Gegenwart Christi wie der Gedanke der damit gegebenen Gemeinschaft lag zweifellos von Anfang an im Abendmahl, und die Anschauung des Paulus ist weiter nichts, als eine Verbindung und Ausgestaltung dieser beiden überkommenen Gedanken.[3])

3. Zusammenfassung.[4])

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Verhältnis des Paulus zu den beiden heiligen Handlungen der Gemeinde, die er vorfand, ein durchaus gleiches ist: Beide Male starker Anschluß an die überkommenen Gedanken, aber zugleich Weiterbildung entsprechend seiner eigentümlich mystischen Gesamtanschauung. Beide Male waren ihm starke Anknüpfungspunkte gegeben, nicht nur äußerlich, in der Formel *βαπτίζειν εἰς Χριστόν* und *ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ* und in dem Ausdruck *σῶμα Χριστοῦ*, sondern auch

[1]) Geg. Fr. Dibelius a. a. O. S. 108f. / [2]) So Pfleiderer, Urchrt. I S. 388, allerdings nicht im eigentlich mystischen Sinne, dageg. Holtzm., Theol. I. S. 374f.; vgl. auch II. S. 201. / [3]) Der Gedanke an das Abendmahl wird gewiß noch bei anderen Aussagen des Paulus mitspielen. Vor allem wird das Wachstum des Leibes Christi, das nach Eph. 4, 15 u Kol. 2, 19 ja von Christus ausgeht, mit dem Abendmahl in Verbindung gebracht sein, wenn das auch nicht direkt ausgesprochen ist. Denn gerade hier, wenn auch nicht hier allein, strömten die Lebenskräfte des Hauptes, des erhöhten Christus, in den Leib und seine Glieder. So Fr. Dibelius a. a. O. S. 109f, ähnl. Goetz, die Abendmahlsfrage S. 154 Anm. 3. / [4]) Vgl. S. 71 u. 111—112.

innerlich, in dem Gedanken der pneumatischen Gegenwart Christi und der Gemeinschaft mit ihm und unter einander. Es bedurfte nur einer mystisch empfindenden Natur, um dieses Umschwebtwerden von der unsichtbaren, göttlichen Person des erhöhten Herrn so aufzufassen, wie Paulus es tut, als eine innerliche, psychologische Gegenwart, als ein Einwohnen Christi im Menschen und als ein Eingehen des Menschen in Christus. Diese Auffassung der überlieferten Gedanken mußte ihm als etwas Selbstverständliches erscheinen, das er gar nicht als neu empfand. Die ausdrückliche Hervorhebung des Gemeindegedankens aber ergab sich hier wie überhaupt aus den praktischen Aufgaben, vor die er gestellt war.[1])

So kann man sagen, daß die Mystik des Paulus aus Taufe und Abendmahl erwachsen ist.[2]) Er hat sie an diese heiligen Handlungen angeknüpft, aber sie ist ihm doch über sie hinausgewachsen. Das ἐν Χριστῷ und Χριστὸς ἐν ἡμῖν ist ihm nicht mehr an diese bestimmten kultischen Akte gebunden, sondern macht den Inhalt des ganzen Christenlebens aus.[3]) Und hier kann nun die Frage entschieden werden, die wir bisher zurückstellen mußten[4]), ob der Gedanke der Gesamtpersönlichkeit in Christus oder des Leibes Christi ursprünglicher ist. Wenn das ἐν Χριστῷ sich offenbar enger mit der Taufe berührt, das σῶμα Χριστοῦ dagegen mehr dem Gedanken des Abendmahls entspricht, so hängen doch beide mit beiden Handlungen zusammen, wie die besprochenen Stellen zeigen. Auch die Taufe schafft den Leib Christi; auch im Abendmahl umschwebt Christus den Gläubigen. Und so können wir denn nur sagen, daß keiner der beiden Gedanken älter ist als der andere; beide sind von Anfang an unzertrennlich verbunden.

---

[1]) Vgl. darüb. ob. S. 140 ff. / [2]) Ersteres bei Kühl zu Rm. 6, 3; vgl. schon B. Weiß, Theol. S. 326 ff.; letzteres bei Titius a. a. O. S. 266; beides b. Weinel, Theol.[2] S. 369. / [3]) Vgl. dazu schon ob. S. 71 ff. u. S. 111 ff.; ferner s. bes. Bousset, Kyrios S. 145—148. [4]) S. ob. S. 161 f.

b) Folgerungen: Gleichheit des „mystischen" Leibes Christi mit dem pneumatischen und dem irdischen Leibe.

1. Mystischer und pneumatischer Leib.

Der Hauptertrag, der sich aus dem Nachweis des Zusammenhangs der paulinischen Christusmystik mit der Gemeindeanschauung von Taufe und Abendmahl ergibt, besteht vor allem in der Erkenntnis, daß auch bei Paulus die Gegenwart Christi ganz real gedacht sein muß. War es dort der zur himmlischen Seinsweise Erhöhte, dessen Nähe man fühlte, so ist es auch bei Paulus der erhöhte Christus, der in den Menschen eingeht und in dem der Gläubige lebt.[1]) Und was so beim Individuum der Fall ist, das gilt auch ohne weiteres von der Gemeinde. Es ist der erhöhte Christus, der sich in der Gemeinde verkörpert und der die Individuen in sich zu einer großen Gesamtpersönlichkeit zusammenschließt. Das zeigt sich besonders deutlich eben in den Sakramenten. In den himmlischen Christus, der bei der Nennung seines Namens gegenwärtig ist, werden sie in der Taufe eingetaucht, sein himmlisches *σῶμα πνευματικόν* empfangen sie im Abendmahl.

Dies alles ist an den betreffenden Stellen im Einzelnen nachgewiesen worden und braucht hier nur noch einmal zusammenfassend wiederholt zu werden. Was aber noch einer genaueren Besprechung bedarf, sind die Schwierigkeiten, die sich bei einer so konkreten Fassung der Person Christi für seine Gegenwart in der Gemeinde ergeben. Diejenige, die am deutlichsten hervortritt und deshalb auch am häufigsten bemerkt worden ist, ist die, welche sich aus dem verschiedenen Gebrauch des Ausdruck *σῶμα Χριστοῦ* ergibt. Einmal bezeichnet es den pneumatischen Leib aus himmlischer Doxa, dann wieder den „mystischen" (oder ethischen) Leib, die Gemeinde, die aus lebenden Persönlichkeiten besteht, in denen Christus sich verkörpert.[2]) Beides würde nicht in Konflikt geraten, wenn der pneumatische Leib nur dem im Himmel thronenden, transzendenten Christus zukäme, und wenn auf Erden nur der Geist Christi wirksam würde, der

[1]) Vgl. schon S. 91ff., 94f., 101ff. / [2]) So Holtzmann, Theol. II S. 193f.; ähnl. Pfleiderer, Urchristent. I. S. 298f.

dann seine Verkörperung in der Gemeinde fände. Aber so scheidet Paulus nicht. Christus wird gerade auch mit seinem pneumatischen Leibe in der Gemeinde gegenwärtig.

Das tritt besonders deutlich hervor im Abendmahl, wie 1 Kor. 10, 16f. zeigt. Hier führen die Einsetzungsworte den Paulus, wie wir sahen, zu dem Gedanken, daß es der pneumatische Leib Christi ist, den die Christen empfangen. Und zwar denkt er sich das, entsprechend dem Ritus des Essens und Trinkens, offenbar so, daß dieser Leib in die Christen eingeht. Christus wohnt also nicht nur geistig, sondern geradezu leiblich in den Gläubigen. [1])

Und damit verbindet sich nun der Gedanke an den Leib der Gemeinde. Paulus zieht den Schluß: Weil alle Christen an dem einen pneumatischen Leibe Christi teilhaben, darum sind sie ein Leib. [2]) Die Grundlage des Beweises ist also die Einheit des pneumatischen Leibes Christi, die ohne weiteres feststeht und ganz konkret vorgestellt ist. An ihm haben zwar viele teil, aber er wird darum doch nicht zerteilt, sondern bleibt eins und ungeteilt. So ist dieser pneumatische Leib Christi gegenüber der Vielheit der einzelnen Christen, eine einheitliche Größe, und weil die Einzelnen nun an ihm Anteil bekommen, schließt er sie zusammen zu einer Einheit. Diese Einheit nennt Paulus ἓν σῶμα, d. h. zunächst einen Organismus, eine Gesamtpersönlichkeit. So macht der pneumatische Leib Christi die Christen zu einem Leibe. Aber das Verhältnis dieser beiden *σώματα* ist nun noch enger. Das *σῶμα πνευματικόν* geht ja beim Genießen des Brotes in die Gläubigen ein. Aber kein Einzelner besitzt es ganz, erst in der Gesamtheit aller Christen, in der Gemeinde, ist der ganze pneumatische Leib

[1]) So ist die Unterscheidung von B. Weiß (Theol. S. 334f), daß im Abendmahl eine Anteilnahme am Leibe Christi, in der Taufe eine solche an seinem Geiste stattfinde, zwar in dieser Schärfe nicht richtig, denn auch in der Taufe wird der Mensch der geistleiblichen Person des pneumatischen Christus eingefügt, und auch im Abendmahl bekommt er Anteil am Pneuma. Aber eine stärkere Betonung des leiblichen Zusammenhanges im Abendmahl, des geistlichen in der Taufe ist allerdings vorhanden. / [2]) S. ob. S. 201ff.

Christi vorhanden. Dieser erfüllt und durchdringt also den Leib der Gemeinde, und so fallen beide Größen zusammen, der pneumatische ist der „mystische" Leib.[1])

Dabei bleibt aber der pneumatische Leib durchaus die übergeordnete Größe. Er ist vor der Gemeinde da, und diese besteht als Einheit, als Leib nur durch ihn, er faßt die Individuen in sich zusammen und schafft sie so zu einem Leibe, der nicht eine rein menschliche Gesamtpersönlichkeit ist, sondern der pneumatische Himmelsleib Christi selbst. Das ist ein Gedanke, der sich nahe mit dem der Gesamtpersönlichkeit in Christus[2]) berührt. Es liegt hier also nicht einmal eine Doppelsinnigkeit im Gebrauch des Wortes σῶμα vor[3]), sondern es handelt sich für Paulus zunächst nur um einen Leib, den pneumatischen, der den „mystischen" erst schafft. Darum ist es ganz falsch, bei dem σῶμα hier und wohl noch sogar c. 11, 29 von vornherein an die Gemeinde zu denken. Wohl aber kann es sein, wenn Paulus c. 11, 22 die Mißstände bei der Abendmahlsfeier als eine Mißachtung der Gemeinde bezeichnet, V. 22 ff. dagegen als eine Versündigung an Leib und Blut Christi.[4]) Denn Gemeinde und pneumatischer Leib fallen ihm ja tatsächlich zusammen.

Durch diese Erkenntnis der Identität des pneumatischen mit dem mystischen Leibe Christi läßt sich die Ratlosigkeit, welche die Exegeten gewöhnlich unserer Stelle gegenüber empfinden[5]), beheben. Voll verständlich wird der Gedanke unserer Stelle allerdings erst, wenn man sich vergegenwärtigt, wie fließend die Vorstellungen von einem pneumatischen Leibe sind. Er ist nicht grob stofflich gedacht, sondern besteht aus einer feinen, übersinnlichen Substanz, die bald eine relativ feste Gestalt annimmt, bald wieder zu einem Element zerfließt.[6]) So kann auch an unserer Stelle der pneumatische Leib Christi die Gläubigen durchdringen, und doch

[1]) So Holtzmann, Theol. II S. 193 f. u 202; ähnl. Goetz, die Abendmahlsfrage S. 152 ff.; etwas zu spiritualistisch faßt Titius a. a. O. S. 282 den Gedanken der Stelle. / [2]) Gl. 3, 26 ff. u. a., s. ob. S 147 ff. [3]) So Pfleiderer, Urchristent. I S. 298; ähnl. auch Wrede, Paulus Anm. 8 zu S. 50 (S. 109). / [4]) So Goetz a. a. O. S. 152. / [5]) So bes. deutlich bei Schmiedel. / [6]) S. S. 15 ff.

wieder als die feste Form gedacht sein, welche alle in sich zusammenschließt.

Es ist klar, daß hier beim Abendmahl die reale Gegenwart gerade des Leibes Christi besonders stark hervortritt, aber sie fehlt auch sonst nirgends. Wohl kann sie zurücktreten, und besonders dort, wo die Gemeinde als Christi Leib erscheint, kann Christus wesentlich als geistige Persönlichkeit gedacht werden.[1]) Aber wie Christus, analog einem Dämon, nicht nur geistig, sondern auch mit seinem pneumatischen Leibe im Menschen wohnt, eine Person in der anderen[2]), so wohnt er auch in der Gemeinde direkt leiblich. Und wenn er als die Person erscheint, welche die Gemeinde in sich zusammenfaßt, so ist dabei erst recht an seinen pneumatischen Leib gedacht[3]), auch wenn das nicht immer direkt ausgesprochen wird. Denn der gegenwärtige Christus ist mit dem erhöhten identisch und dieser ist für Paulus, als volle Persönlichkeit, nicht denkbar ohne Leib.

Dazu paßt auch die dritte Form des Bildes, der Gedanke von Christus als dem Haupte des Leibes. Hier tritt besonders der Zusammenhang des transzendenten Christus mit dem immanenten hervor. Er thront einerseits mit seinem Lichtleibe droben im Himmel, und wirkt doch wieder in der Gemeinde auf Erden. Als der Transzendente ist er das Haupt, das über der Gemeinde steht, als der Immanente verkörpert er sich in der Gemeinde und verschmilzt mit ihr zur Einheit eines Leibes.[4]) Und so ist er schließlich nicht nur Haupt, sondern Haupt und Leib zugleich, ist identisch mit der ganzen Gesamtpersönlichkeit, die er als das Haupt geschaffen hat und erhält.[5])

2. Mystischer und irdischer Leib.

Der pneumatische Christus ist identisch mit dem irdischen Jesus, und so hängt auch sein pneumatischer

---

[1]) Dagegen spricht 1 Kor. 10, 16 f. nicht, denn hier ist ἓν σῶμα mehr im Sinne von „Person“ als von „Leib“ gebraucht, s. ob. z. St. / [2]) S. S. 75 f, 83 f., 94 f. u. öfters. / [3]) S. darüb genauer noch unt. S. 213 ff. / [4]) S. dazu ob. S. 184 ff., vgl. auch Pfleiderer, Urchristent. I. S. 299. / [5]) Das ist Eph. 4, 7 ff. ausgesprochen, vgl. auch Kol. 8, 1 ff. Genauer s. dazu noch unt. S. 244 f.

Leib aufs engste zusammen mit dem irdischen. Denn das Soma Jesu ist ja auferstanden, nur ist an die Stelle der irdischen Sarx, aus der es bestand, die himmlische Doxa getreten.[1]) Und wenn nun die Gemeinde in Beziehung tritt zum erhöhten Christus mit seinem pneumatischen Leibe, so kommt sie dadurch auch in Zusammenhang mit dem historischen Jesus und seinem irdischen Leibe. Nun konzentriert sich allerdings die ganze religiöse Bedeutung des irdischen Lebens Jesu für Paulus wesentlich in seinem Kreuzestode, und so hat auch der irdische Leib Jesu für ihn wesentlich als der gekreuzigte religiöses Interesse. So handelt es sich hier vor allem um die Gemeinschaft des einzelnen Christen wie der christlichen Gemeinde mit dem gekreuzigten Christus und seinem Leibe.

α) Gemeinschaft mit Christus.

Der Gedanke der Gemeinschaft mit Christus spielt in der religiösen Gedankenwelt des Paulus eine große Rolle. Der Christ ist mit Christus gestorben (Rm. 6, 1 ff.; 7, 4; Kol. 2, 20; vgl. Phl. 3, 10), mit ihm gekreuzigt (Rm. 6, 6; Gl. 2, 19; 5, 24; 6, 14) und begraben (Rm. 6, 4; Kol. 2, 12). Er leidet mit Christus, seine Leiden sind Christusleiden (2 Kor. 1, 5; Kol. 1, 24; Rm. 8, 17; Phl. 3, 10; vgl. noch Phl. 1, 20; Gl. 6, 17; 2 Kor. 4, 10). Er wird aber auch mit ihm auferstehen und leben (Rm. 8, 10 f.; 2 Kor. 4, 14; 13, 4; Phl. 3, 10 f.) und verherrlicht werden. (Rm. 8, 17; Kol. 3, 4); ja, er ist schon mit ihm auferweckt und lebt jetzt schon mit ihm (Rm. 6, 44. 8, 11[2]); Eph. 2, 5 f.; Kol. 2, 12 f.; 3, 1; vgl. Gl. 2, 12 f.), ja. er ist jetzt schon im Himmel (Eph. 2, 6). Darin liegt offenbar mehr als nur der Gedanke, daß die Christen Gleiches erleben wie Christus, es ist auch mehr als nur ein Nacherleben, sondern es ist ein Miterleben mit Christus (vgl. das *συν-*, das diese Aussage beherrscht). Hier findet eine *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*, eine Gemeinschaft mit Christus und mit seinen Erlebnissen statt (1 Kor. 1, 9 vgl. 10, 16 f.; Phl. 3, 10), ja, ein „Zusammenwachsen" mit ihm (Rm. 6, 5).[3])

[1]) Vgl. darüber genauer besonders S. 18 f. u. 20 ff., sowie S. 106 ff. / [2]) Das Fut ist hier logisch zu verstehen und es ist das gegenwärtige Leben gemeint, vgl. bes. Zahn u. Kühl z. St. / [3]) Vgl. Kühl.

Diese Gemeinschaft mit Christus, diese Teilnahme an seinen Erlebnissen wird nun vermittelt dadurch, daß Christus im Menschen wohnt und daß der Christ in ihm lebt.

Nach Rm. 8, 10f. ist die Tatsache, daß Christus mit seinem Geist im Christen wohnt, der Grund dafür, daß der Geist der Christen schon jetzt Leben ist, und die Garantie dafür, daß Gott sie einst von den Toten auferwecken wird. D. h. doch: Der im Menschen wohnende Christus schafft selber in ihm das neue Leben, das innerlich schon jetzt vorhanden ist, das aber in Zukunft auch äußerlich offenbar werden soll. Nach Kol. 1, 24 sind die Leiden der Gemeinde offenbar deshalb Leiden Christi, weil sie sein Leib ist, weil Christus in ihr wohnt und somit das leidet, was seine Gemeinde erduldet.[1]) Und Gl. 2, 19f. ist statt vom neuen Leben mit Christus, wie man es nach *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* erwarten würde, vom Leben Christi im Gläubigen die Rede; beides ist also offenbar dasselbe.

Stärker noch tritt der Zusammenhang mit dem Gedanken des *εἶναι ἐν Χριστῷ* hervor. Nach Rm. 6, 3ff. sind die Christen in Christus, speziell in seinen Tod, eingetaucht und sind dadurch mit ihm gestorben und mit ihm auferweckt. Und das Leben in Christus V. 11 ist offenbar völlig gleich dem Leben mit Christus V. 8.[2]) Ähnlich werden nach Eph. 2, 5f. die Christen lebendig gemacht mit Christus, mit auferweckt und mit in den Himmel versetzt in Christus. Hier ist es also ganz klar, daß *σὺν Χριστῷ* und *ἐν Χριστῷ* synonym sind, aber die Gemeinschaft mit Christus ist die Folge des Beschlossenseins in ihm.[3]) Und nach Phil. 3, 9—11 fließt aus dem Erfundenwerden in Christus die Teilnahme an seinen

---

B. Weiß, auch Jülicher z. St.; J. Weiß, Urchristent. S. 356, 1; Fr. Dibelius, Abendm. S. 22; dageg. Zahn z. St.; Js. Müller a. a. O. S. 291. Z Ganzen vgl. noch Feine, Theol. S. 414f.; auch Sieffert zu Gl. 2, 19f. / [1]) Vgl. z. St. Kloepper, Haupt, Kühl, auch v. Soden; ähnl. Deißmann, Paulus S. 107; anders Ewald z. St. u. A. Steubing, d. paulin. Begriff „Christusleiden". Nach De Wette ist auch 2 Kor. 1, 5 so zu verstehen. / [2]) Vgl. bes. Kühl, B Weiß, Lietzmann z St; dageg. Zahn z. St.; J's. Müller a. a. O. S. 292ff. / [3]) So bes Haupt z St.; vgl. auch Lueken.

Leiden und seiner Auferstehung. Nach 2 Kor. 13, 4 sind die Christen schwach in ihm, werden aber leben mit ihm. Und Kol. 2, 11—13 schließlich stehen offenbar als gleichbedeutend Beschneidung in Christus und Lebendigmachung mit ihm.

So laufen ἐν Χριστῷ und σὺν Χριστῷ parallel, aber dies σὺν Χριστῷ ist in dem ἐν Χριστῷ begründet. Weil der Christ in Christus ist, darum steht er in Gemeinschaft mit ihm. Diese besteht zunächst in der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus und mit dem, was dieser jetzt besitzt. Das Leben und die Herrlichkeit des erhöhten Christus, der den Christen umfaßt, strömen gewissermaßen in diesen hinein.[1]) Das ist ohne weiteres verständlich: schwerer ist es vorzustellen, wie dadurch eine Teilnahme an vergangenen Erlebnissen Christi, an Tod und Auferstehung zustande kommen kann, da doch nicht an ein bloßes Nacherleben gedacht ist.

Wie Paulus sich diesen Zusammenhang denkt, wird besonders deutlich an seiner Vorstellung von den Christusleiden.[2]) Fanden wir einerseits den Gedanken, daß der in der Gemeinde wohnende Christus die Leiden dieser trägt[3]), so fließen nun auch andererseits die Leiden Christi, welche er ehemals auf Erden erduldet hat, auf die Christen über. Das ist besonders deutlich ausgesprochen 2 Kor 1, 5[4]), aber auch nach 2 Kor. 4, 10 trägt der Apostel die νέκρωσις, die Erstorbenheit Jesu an seinem Leibe[5]), wie nach Gl. 6, 17 die στίγματα Jesu, d. h. doch wohl seine Wundmale.[6]) Und ebenso wird Phl. 3, 10 die κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ gemeint sein.

Und ähnlich ist nun auch die Gemeinschaft mit Tod und Auferstehung Christi gedacht. Diese sind nicht nur das Vorbild, sondern die Ursache des gleichen Erlebens der Christen. Weil die Gläubigen in Christus sind, haben sie nicht nur Anteil an seinen Kräften und Gütern, sondern es kommt bei ihnen auch zu gleichen Erlebnissen wie bei Christus. Denn jene Erlebnisse Jesu sind ja nicht nur vorübergehende Vorgänge in seinem Leben, sondern haben für

[1]) S. z. Stellen ob. S. 210. / [2]) Vgl. dazu vor allem A. Steubing a. a. O. / [3]) S. ob. S. 211f. / [4]) Vgl. z. St. bes. Bousset, auch Kühl, anders Bachm. u. Heinr. / [5]) Vgl. bes. Bouss. z. St., auch Kühl. / [6]) So Zahn z. St., anders Sieffert u. Bousset.

sein ganzes Wesen bleibende Bedeutung; nur durch sie konnte er zu der Stellung, die er jetzt einnimmt, gelangen, konnte er der gegenwärtige Herr der Gemeinde werden. So gehören sie gewissermaßen mit zu seiner Person, und niemand kann an ihrem Ertrage teilnehmen und Christo gleich werden, der nicht auch diese Erlebnisse durchgemacht hat. In Christus sein, in ihm leben und aufgehen kann man nur, wenn man auch seine Erfahrungen nach- und miterlebt.[1])

So wird also diese Gemeinschaft mit dem historischen Christus vermittelt durch die mit dem pneumatischen, durch das Sein in Christus. Diese ist immer das erste, aus dem jene als Folge hervorgeht. So folgt denn auch die Gemeinschaft mit dem Tode Christi erst aus der mit seiner Auferstehung, weil man mit dem, welcher auferstanden und deshalb lebendig gegenwärtig ist, direkt in Beziehung treten kann, mit dem Gekreuzigten und Gestorbenen nur indirekt und nur deshalb, weil er auferstanden ist.[2])

Und auch diese Gemeinschaft mit Christus beginnt, wie das *εἶναι ἐν Χριστῷ*, in der Taufe, sie ist Sterben und Auferstehen mit Christus. Das ist besonders deutlich ausgesprochen Rm. 6 u. Kol. 2, 11ff.[3]); aber auch alle Stellen wie Rm. 7, 4ff.; Gl. 2, 19f.; 5, 24; 6, 14; Kol. 2, 20; 3, 3; Eph. 2, 5f., die von jenem Sterben und Auferstehen als von einem einmaligen, in der Vergangenheit geschehenen Akte reden, werden in Beziehung zur Taufe stehen.

β) Der mystische Leib als der gekreuzigte.

Wenn im pneumatischen Christus auch der gekreuzigte Jesus gegenwärtig ist, so auch in seinem pneumatischen Leibe der gekreuzigte, und wer in jenen eingeht, tritt dadurch auch mit diesem in Zusammenhang.

So löst sich die Schwierigkeit, die sich beim Vergleich der beiden Abendmahlstellen, 1 Kor. 10, 16f. vgl. V. 3f. und 11, 23ff. ergibt.[4]) Wenn es scheint, als sei c. 11 der ge-

[1]) Vgl. dazu Pfleiderer, Panlinism. S. 140. / [2]) Vgl. Zahn zu Rm. 6; Feine, Theol. S. 299f.; vor all. Titius a. a. O. S. 253: / [3]) Vgl. dazu bes. Heitmüller I. N. J. S 319f.; T. A. P. S. 9f.; Pfleiderer, Urchristent. I S. 295f.; Feine, Theol. S. 491f. / [4]) Vgl. darüb. schon S. 51ff.

kreuzigte, c. 10 dagegen der pneumatische Leib gemeint, so vereinigt sich beides so, daß eben beide zusammenfallen: Der pneumatische Leib ist der auferstandene Leib des Gekreuzigten. Also ist es zugleich der gekreuzigte Leib, der die Christen durchdringt und sie zum „mystischen" Leibe der Gemeinde zusammenschließt 10, 16f.[1])

Aber noch andere Stellen, deren Erklärung bei der üblichen Scheidung des irdischen, verklärten und mystischen Leibes Christi Schwierigkeiten machte, werden durch diese Erkenntnis aufgehellt. So besonders Rm. 7, 4. Nachdem Paulus V. 1—3 ausgeführt hat, daß der Tod jede gesetzliche Verpflichtung löst, so auch die des Weibes gegen ihren Ehemann, fährt er V. 4 fort: *ὥστε ... καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι κτλ.* Es ist klar, daß das *σῶμα Χριστοῦ* hier zunächst der am Kreuz gestorbene Leib Christi ist. Durch ihn sind auch die Christen gestorben, d. h. dies ihr Erlebnis ist verursacht durch das entsprechende Erlebnis Christi. In der Tötung Christi ist auch die Tötung der Christen, wie wir sagen würden, prinzipiell gesetzt, sie ist gewissermaßen schon vollzogen.[2])

Aber das Auge des Paulus haftet nun doch nicht eigentlich auf jenem vergangenen Erlebnis Christi, sondern auf dem von den Christen erlebten Sterben. Dieses aber kann nur deshalb als durch den Leib Christi geschehen bezeichnet sein, weil die Christen, in Christus, d. h. in seinen Leib eingegangen sind. Und so erklärt sich der ganze Satz nur dann völlig, wenn er die Zusammenfassung zweier Gedanken ist, einerseits, daß mit der Tötung Christi auch die der Christen gesetzt ist, andererseits, daß sie in Christus das Sterben mit ihm erlebt haben. Wäre nur jenes gemeint, so könnte das Ganze nicht als das Erlebnis der Christen (*καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε*) dargestellt sein, und auch die Erwähnung des *σῶμα* wäre auffallend, man würde eher erwarten *διὰ τοῦ σταυροῦ* od. ähnl. Dagegen aber, daß nur der zweite Gedanke vorliegt, spricht die durch den Zusammenhang mit V. 2f. geforderte Beziehung auf den Kreuzestod Christi. Aus der Ver-

[1]) Vgl. Holtzmann, Theol. VII S. 202; auch Goetz a. a. O. S. 152ff. / [2]) Vgl. z. St B. Weiß, Zahn, Kühl u. Lipsius.

bindung beider Gedanken ergibt sich genau der vorliegende Wortlaut.[1]) Der Leib, durch den die Christen getötet sind, ist zugleich der gekreuzigte und der pneumatische; jener begründete ihr Sterben, in diesem aber wurde es subjektiv für sie Wirklichkeit. Auch hier vermittelte also die Gemeinschaft mit dem Auferweckten und Lebendigen die mit dem Gekreuzigten.[2])

Noch deutlicher wird dieser ganze Zusammenhang ausgesprochen Eph. 2, 13–16: *Ἐν* X. 'I. sind die einst ferne Stehenden nahe geworden, *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*. Christus hat Juden und Heiden zu eins gemacht etc. *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*, um sie *ἐν αὐτῷ* zu einem neuen Menschen zu schaffen und sie *ἐν ἑνὶ σώματι* mit Gott zu versöhnen *διὰ τοῦ σταυροῦ*, indem er die Feindschaft tötete *ἐν αὐτῷ*. Zunächst ist es klar, daß *ἐν τῷ αἵμ. τοῦ* X. und *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* sich auf den Kreuzestod Christi beziehen. Und je nachdem, ob *διὰ τοῦ σταυροῦ* V. 16 zum Vorhergehenden[3]) oder zum Folgenden[4]) gehört, muß entweder *ἐν ἑνὶ σώματι* oder das letzte *ἐν αὐτῷ* den gekreuzigten Christus bezw. seinen Leib bezeichnen.[5]) Dann aber ist es das nächstliegende, überhaupt alle diese, doch offenbar parallelen, Wendungen mit *ἐν* zunächst auf den gekreuzigten Christus und seinen Leib zu beziehen[6]), zumal da überall in ähnlichen Ausdrücken Christi Erlösungswerk geschildert wird. So hat Christus am Kreuze in seiner Person Juden und Heiden zu einem neuen Menschen geschaffen, und hat sie in seinem gekreuzigten Leibe mit Gott versöhnt.

Doch dieser Gedanke erschöpft nicht den Inhalt der Aussage. Der Christus, in dem die Christen zu einem neuen Menschen werden, ist offenbar der pneumatische Christus; der eine Leib, in dem er sie versöhnt hat, ist sein pneumatischer Leib und damit zugleich der mystische, die Gemeinde.[7]) In

[1]) Vgl. zu solchem Ineinanderschieben zweier Gedanken ob. S. 201 zu 1 Kor. 10, 16f. / [2]) Vgl. z. St. Kühl. / [3]) So B. Weiß, Lueken, Haupt, Kloepper. / [4]) So v. Soden u. Kühl. / [5]) Daß dies *ἐν αὐτῷ*, wie vielleicht Kol. 2, 15, auf das Kreuz geht (Kloepper u. B. Weiß), ist angesichts des Parallelismus aller dieser Ausdrücke mit *ἐν* nicht wahrscheinlich. / [6]) Nur hierauf noch Haupt. / [7]) Vgl. z. St. ob. S. 152f. u. S. 160f.

dem *ἐν ἑνὶ σώματι* haben wir also wieder eine ähnliche Verbindung zweier Gedanken wie Rm. 7, 4; es kann nicht nur den gekreuzigten Leib bezeichnen, dann wäre das *ἑνί* sehr auffällig und man müßte erwarten *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ*, wie Kol. 1, 22, auch ist offenbar von einem Sinn der Gläubigen in Christus die Rede; es kann aber auch nicht nur an die Gemeinde gedacht sein[1]), dagegen spricht der Parallelismus der ganzen Stelle. Sondern es liegt in dem Ausdruck beides; es ist der gekreuzigte Jesus mit seinem Leibe, der als der pneumatische gegenwärtig wird und die Christen in sich zu einem Leibe zusammenschließt.[2]) Wohl tritt innerhalb dieser Verse bald mehr das eine, bald mehr das andere hervor, aber zu scheiden ist beides nicht. Wirklichkeit wird das, was Christus damals am Kreuze durch seinen Leib vollbracht hat, für den Einzelnen nur dadurch, daß er in eben diesen Leib eingeht.[3])

Dieser Stelle läuft im Kolosserbrief parallel 1, 22. Hier ist allerdings direkt betont, daß Christus *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, d. h. also in seinem am Kreuz gestorbenen Leibe die Versöhnung vollbracht habe. Wenn nun aber nach V. 24 die Leiden der Kirche als des Leibes Christi die Leiden Christi selber sind, so ist das nur verständlich, wenn die Gemeinde in engem Zusammenhang mit Christus steht, und zwar mit dem leidenden und sterbenden, ja, wenn sie mit ihm nur eine Person bildet, so daß das Subjekt des Leidens beidemale dasselbe ist, wenn also das Soma der Gemeinde im Grunde dasselbe ist wie das, welches am Kreuze litt und starb. Das ist aber nur darum möglich, weil der gekreuzigte Leib in dem pneumatischen ist, der nun in der Gemeinde wirksam wird.

Auch nach Rm. 5, 10 f. ist die Versöhnung durch den Tod Christi beschafft, wird aber jetzt (*νῦν*) vom Christen empfangen durch Christus Jesus, d. h. durch den Gegenwärtigen. Und auch 2. Kor. 5, 17 ff. ist beides vereinigt: Gott hat die Menschheit durch Christi Kreuzestod mit sich versöhnt, aber sie werden Gerechtigkeit Gottes und neue

[1]) So Ewald z. St.; Pfleiderer, Paulinism. S. 450 f.; auch Wendland, d. urchl. Literaturformen S. 362 f. / [2]) Ähnl. v. Soden z. St. / [3]) Ähnl. Haupt z. St. — Nach unserer Stelle ist dann selbstverständlich auch Eph. 3, 6 zu verstehen, s. ob. S. 160.

Schöpfung erst jetzt ἐν Χριστῷ, d. h. in dem gegenwärtigen pneumatischen Christus[1]). Und schließlich ist es auch nach 1 Kor. 1, 12f. der Christus, der gekreuzigt ist, dem die Christen angehören; der Leib, dessen Glieder sie sind, ist also identisch mit Christi gekreuzigtem Leibe[2]).

Hierher gehört auch noch der Zusatz, den zahlreiche Handschriften zu Eph. 5, 30 bringen und der wahrscheinlich echt ist[3]). Auf den allgemein bezeugten Satz: ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ folgt hier ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Das ist ein, allerdings nicht ganz wörtliches, Zitat von Gen. 2, 23. Daraus ergibt sich, daß der Ausdruck nicht zu pressen ist; daß die Christen direkt aus dem Fleische Christi stammen, paßt allerdings nicht zur Anschauung des Paulus, für den der erhöhte Christus zwar noch ein σῶμα, aber keine σάρξ mehr besitzt[4]). Jedenfalls aber hat der Zusatz den Zweck, den Zusammenhang der Christen gerade mit dem Leibe Christi noch mehr hervorzuheben, zu betonen, daß σῶμα hier ganz eigentlich, wörtlich gemeint ist. Es wird also hier ausgesprochen, daß die Christen, gerade als Glieder des σῶμα Χριστοῦ, der Gemeinde, Glieder des pneumatischen Leibes Christi sind, der allerdings, wie immer bei Paulus, so auch hier, mit dem irdischen Leibe Christi zusammengehört, wodurch auch das ἐκ τ. σαρκ. αὐτοῦ κτλ. seine Berechtigung erhält[5]).

II. Zusammenhänge mit Judentum u. Hellenismus.

a) Zusammenhang mit dem Judentum.

1. Analogie von Messias und Gemeinde.

Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, wie weit

---

[1]) S. oben S. 153; vgl. auch Pfleiderer, Paulinism. 140; Weinel, Paulus S. 240f. Vgl. ferner noch das δικαιοῦσθαι ἐν X. Gl. 2, 17 u. Phl. 3, 9; auch 1. Kor. 1, 30. / [2]) Vgl. z. St. ob. S 163ff. / [3]) So von den Textausgaben Weymouth und Weiß, am Rande Westcott-Hort, in Klammer v. Soden, dageg. Tischend.; für die Echtheit auch fast alle Kommentare. / [4]) Vgl. bes. 1 Kor. 15, 50; s. auch S. 21f. u. 33ff. / [5]) So klassisch schon v. Hofmann z. St., der aber wenig Anklang gefunden hat; besonders Haupt, aber auch Ewald, suchen diesen Sinn der Stelle vergeblich wegzudeuten.

sich für das dargestellte Verhältnis von Christus zu der als Gesamtpersönlichkeit gedachten Gemeinde Analogien im Judentum oder im Hellenismus finden lassen, die zum Verständnis jener eigentümlichen paulinischen Gedanken dienen können und aus denen sich etwa gar deren Entstehung erklärt. Wenn wir hier, wie natürlich, beim Judentum beginnen, so dürfte die nächstliegende Frage sein, ob hier etwa das Verhältnis des Messias zu Israel, bezw. zur Gemeinde Züge zeigt, die jenen Gedanken des Paulus entsprechen.

Von einem Ineinander von Messias und Gemeinde, wie bei Paulus, ist hier allerdings nirgends die Rede, sie stehen immer nur neben einander. Aber dies Nebeneinander ist kein beziehungsloses; es besteht nicht nur ein enges Verhältnis, sondern eine überragende Analogie zwischen beiden.

Das gilt schon von dem Verhältnis, welches für das des Messias zur Gemeinde in vieler Beziehung das Vorbild gewesen ist, nämlich von dem Verhältnis des Königs zu seinem Volke. Dieser ist, als Oberhaupt des Volkes, das in besonderem Maße, was die einzelnen Volksgenossen sind. Während diese nur in ihrer Gesamtheit „Söhne Gottes" heißen und nie der Einzelne „Sohn Gottes" genannt wird, kommt dem Könige diese Bezeichnung zu[1]). Er ist der Repräsentant des Volkes, dieses ist in ihm gewissermaßen zusammengefaßt, und seine religiöse Stellung entspricht der des Volkes als Gesamtheit. Er ist sozusagen das Volk selbst als sichtbare Einheit, und wenn man das Volk als Gesamtpersönlichkeit betrachtet, so gilt dasselbe vom Könige wie vom Volke. So ist dieses als Ganzes Sohn Gottes,[2]) wie der König[3]).

Ähnliches gilt von der Gestalt des Knechtes Jahves bei Deuterojesaja, die doch auch jedenfalls mit dem

---

[1]) 2. Sam. 7, 14f.; Ps. 2, 6f.; 89, 27f. Hier ist z. T. schon der messianische König gemeint, wie 4. Esra 13, 32. 37. 52; 14, 9. / [2]) Hos. 11, 1; Jes. 63, 16; Dt. 32, 6 vgl. m. 1, 31; 8, 5; Ex. 4, 22f.; Jer. 31, 9. 20. / [3]) Ueberhaupt fließen die Vorstellungen vom König und seinem Volke, bezw. seinem Reiche, leicht ineinander über, so z. B. Dan. 2, 31—35 vgl. 37f. (Nach Feine, Theol. S. 127 Anm. 1.)

Messiasgedanken zusammenhängt. Die Frage, ob diese individuell oder kollektivisch zu deuten sei, ist anscheinend immer noch nicht endgültig gelöst. Da es unzweifelhaft ist, daß diese Bezeichnung einerseits an vielen Stellen direkt auf Israel angewandt wird, da andererseits aber der Knecht Jahves, besonders in den sog. Ebed-Jahvestücken[1]), viele ausgesprochen individuelle Züge trägt, so scheint es mir das Einleuchtendste zu sein, daß der Verfasser die Bezeichnung sowohl individuell als auch kollektivisch braucht[2]). Aber auch wer eine rein kollektive Deutung vorziehen wollte, müßte doch gestehen, daß das Kollektivum sehr individuell geschildert wird, als ein Frommer, als der ideale Israelit, der als solcher der Typus, der Repräsentant des ganzen Volkes ist. Und so gehen auch hier der Gedanke eines Individuums, welches das Volk repräsentiert, und des Volkes selbst in einander über.

Auch mit der Gestalt des Menschensohnes ist jedenfalls zunächst ein Individuum gemeint, wie 4. Esra 13 und in den Bilderreden des Henoch; Dan. 7, 13 (vgl. m. 27) aber ist er als der Repräsentant Israels gefaßt, ja, er bezeichnet das personifizierte Volk selbst;[3]) beides wird nicht deutlich geschieden, und es ist verständlich, wie es ineinander übergehen konnte[4]). Alle diese Beispiele aber zeigen, wie nahe sich die Gedanken eines hervorragenden Individuums und einer Gesamtpersönlichkeit berühren konnten.

Nun findet sich aber eine solche Analogie auch speziell zwischen dem Messias und seiner Gemeinde. Er ist einerseits der König seines Volkes, bezw. das Haupt seiner Gemeinde, andererseits aber doch auch gerade darum der primus inter pares, von dem dasselbe gilt, wie von den Heilsgenossen, wenn auch in besonders hohem Maße.

Das tritt besonders deutlich hervor in den Bilder-

---

[1]) 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4–11; 52, 13—53, 12. / [2]) Vgl. darüb. genauer Sellin, Stud. z. Entstehungsgesch. d jüd Gemeinde, Bd. 1 bes. S. 223ff, ders, d. isr-jüd. Heilandserwartung S. 51ff.; ähnl. auch Greßmann, d. Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie, bes S 316f. / [3]) Vgl. Bousset, Rel. d. Judent.[2] S. 305ff.; Greßmann a. a O. S 340ff.; Brückner, Entst. d. paulin Christologie S. 207; auch Feine, Theol. S 127. / [4]) Vgl. Fr. Dibelius, Abendm. S. 65 Anm.

reden des Henochbuches. Wie die Heilsgenossen bezeichnet werden als „die Gerechten“ [1]), „die Auserwählten“ [2]), „die auserwählten Gerechten“ oder „die Gerechten und Auserwählten“ u. umgek.[3]), so auch der Menschensohn. Auch er ist „der Auserwählte“ [4]), „der Gerechte“ oder „der Gerechte und Auserwählte“ [5]). Häufig finden wir diese Ausdrücke im selben Zusammenhange vom Menschensohn und von der Gemeinde gebraucht, ja, oft sind beide geradezu einander gegenübergestellt [6]). Ähnlich ist es in einem anderen Teil des Henochbuches, der sogen. Hirtenvision c. 85—90. Hier erscheint der Messias als weißer Farre, und wie er, so werden alle Heilsgenossen weiße Farren 90, 37 f. Die weiße Farbe kennzeichnet sie als gerecht und heilig [7]). Und dieselbe Parallele zwischen dem Messias und seiner Gemeinde finden wir auch im rabbinischen Judentum [8]).

Mit all diesen Bezeichnungen ist es ausgesprochen, daß der Messias in sittlicher und religiöser Hinsicht dieselbe Stellung besitzt wie seine Gemeinde. Der Ausdruck „gerecht“ geht auf die sittliche Beschaffenheit, die Bezeichnung „auserwählt“ auf die religiöse Stellung; beides hängt eng zusammen, denn die Erwählung ist ein göttlicher Akt, der sich gründet auf die Gerechtigkeit, d. h. die gute sittliche Beschaffenheit des Menschen. Wegen seiner Gerechtigkeit ist der Menschensohn vor anderen Menschen auserwählt, er heißt „der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue“ [9]). Ebenso ist unter der Erwählung der Heilsgenossen ihre Aussonderung aus der Zahl der Menschen gemeint [10]), und zwar geschieht sie auf Grund der Werke, der Gerechtigkeit [11]).

[1]) 38, 5; 39, 4; 45, 6: 47, 1; 48, 1. 4. 7. 9; 51, 2. 5; 53, 7; 56, 7; 58, 3 f.; 61, 3 (65, 12). / [2]) 40, 5; 45, 5; 48, 9; 51, 5; 56, 6. 8; 60, 6; 61, 4. 10 12; 62, 7f. 11. / [3]) 38, 2ff.; 58, 1—39, 7; 48, 1; (51, 5); 58, 2f.; 60, 8; 61, 3f. 13; 62, 12ff.; (70, 3). / [4]) 40, 5; (45, 3;) 49, 2; 51, 3. 5; 52, 6. 9; 61, 5. 8 (10?); 62, 1; vgl. 46, 3; 48, 6; 49, 4; ähnl. auch 39, 6; 45, 3f.; 55, 4. / [5]) 38, 2; 53, 6. / [6]) So 38, 2; 39, 6f.; 40, 5; 45, 3f.; 51, 5; 53, 6f.; 61, 4f.; vgl. 62, 7. / [7]) S. G. Beer b. Kautzsch, Apokryph. u. Pseudepigr, z. ganzen Vision. / [8]) Vgl. dazu d. Stellen b. Weber, Jüd. Theol. S. 359 m. d. S. 379 ob. u. unt. angeführten. / [9]) 46, 3; — 39, 6 vgl. 62, 2. / [10]) 38, 1ff.; 45, 5f.; 62, 1ff., 51, 1f. / [11]) 38, 2; 51, 2; 62, 12.

Diese religiösen und sittlichen Eigenschaften des Messias laufen aber nun den entsprechenden der Gemeinde nicht nur parallel, sondern sie fließen von ihm auf die Gemeinde gleichsam über. Wie er vermöge des Gottgeistes, den er besitzt, heilig und gerecht ist, so macht er auch sie heilig und gerecht durch diesen Geist. Dieser Zusammenhang ist oben eingehend nachgewiesen worden,[1]) er braucht also hier nur noch einmal nachdrücklich hervorgehoben zu werden.

Und dieser selbe Zusammenhang zeigt sich nun in den urchristlichen Schriften. Das ist, soweit es den Geistbesitz Jesu und der Christen betrifft, ebenfalls schon nachgewiesen worden[2]). Es zeigt sich aber auch, abgesehen vom Geistgedanken. So zunächst in den Jesusworten der synoptischen Evangelien. Gott ist der Vater der Jünger[3]), und sie sind Gottes Kinder[4]). So ist Gott aber auch der Vater Jesu,[5]) und Jesus ist der Sohn Gottes[6]).

Dadurch wird wieder, genau wie in jenen spätjüdischen Schriften, dem Messias einerseits dieselbe Stellung eingeräumt wie seiner Gemeinde, andererseits aber steht er doch über ihr. Denn Jesus ist Gottessohn im besonderen, messianischen Sinne, Gott ist sein Vater in einzigartiger Weise. Und nie faßt er sich Gott gegenüber mit den Jüngern zusammen, indem er etwa sagte „unser Vater", sondern stets heißt es „euer Vater", „mein Vater". So haben zwar er und seine Jünger beide prinzipiell dieselbe Stellung zu Gott, aber er hat sie unmittelbar und als erster, die Jünger

---

[1]) S. 63—65, vgl. m. S. 24f. / [2]) Vgl. S. 64ff. u. 66ff. m. S. 24ff. / [3]) M. 6, 1. 6. 9. 14f. 26. 45. 48; 7, 9ff.; 10, 29f. u. Parall.; Lc. 12, 32 u. a. m. / [4]) Mk. 5, 9. 45; Lc. 6, 35. / [5]) Mt. 7, 21; 10, 32f.; 11, 25ff.; 12, 50; 15, 13. 16, 17 (27); 18, 10. 19. 35; 26, 53 u. Parall.; Lc. 2, 49; 22, 29; 24, 49; vgl. Mt. 25, 34. / [6]) Meist im Munde anderer, so der Dämonischen (Mt. 8, 29 Par.; Mc. 3, 11; Lc. 4, 41), des Satans (Mt. 4, 3. 6 Par.), des Hohenpriesters (Mt. 26, 63 Par.; vgl. 27, 40 u. 43); aber auch von seiten der Jünger (Mt. 16, 16; 14, 33; vgl. auch Mt. 27, 5 Par.), und von einer Himmelstimme (Mt. 3, 17 u. 17, 5 u. Par.). Von Jesus wird das dann angenommen (Mt. 16, 17 u. 26, 63 Par.) und auch sonst gebraucht (Mt. 11, 27 Par.; 17, 25f.; 24, 26; vgl. auch 21, 37 u. 22, 2.

haben sie durch ihn und abgeleiteter Weise. Und was sich an diesen Ausdrücken so deutlich zeigt, das ist für die ganze Stellung Jesu zu Gott einerseits, zu seinen Jüngern andererseits charakteristisch. Es sind die Güter, die er selbst besitzt, welche auch seinen Jüngern zuteil werden. Weil aber er es ist, der diese göttlichen Gaben und Kräfte bringt, steht er doch über ihnen, die sie nur durch ihn empfangen.

Daß dies auch ein Grundgedanke des Johannesevangeliums ist, daß die göttlichen Kräfte von Jesus auf die Jünger überfließen, bedarf keiner näheren Ausführung. Aber auch nach der Apostelgeschichte schon strömt der Geist von Jesus auf die Jünger, und wie er auf Erden Wunder tat, so tun die Jünger sie jetzt in seinem Namen, und er selber ist darin wirksam[1]). Daß auch die Gedankenwelt des Paulus beherrscht ist von dieser Analogie zwischen Christus und Gemeinde, ist in unserer Arbeit immer wieder hervorgetreten. Der Gottesgeist, den er besitzt, fließt von ihm auf die Gläubigen über[2]). Wie er und durch ihn sind sie Gottes Söhne, Abrahamskinder und Erben der Verheißung[3]).

Diese Nachweise eines Parallelismus zwischen Messias und Heilsgenossen sollen nicht so etwas wie eine Geschichte, eine Entwickelung dieses Gedankens geben. Es soll auch kein direkter Einfluß etwa jener jüdischen Gedanken auf Paulus behauptet werden[4]). Sondern es kommt uns hier nur darauf an, die gleiche Denkweise im Judentum, in der Urgemeinde und bei Paulus nachzuweisen, die innere Gesetzmäßigkeit festzustellen, die darin liegt. Es handelt sich um die religiöse nnd sittliche Gleichartigkeit des Messias und seiner Gemeinde. Dieser Gedanke fehlt selbstverständlich überall dort, wo die Tätigkeit des Messias sich lediglich auf äußere Dinge richtet, auf Überwindung der Heiden, Herstellung von Frieden und Wohlfahrt usw. Er tritt aber immer dort hervor, wo der Messias sittliche und religiöse Güter bringt, Gerechtigkeit, Weisheit, Gottesfurcht, den

[1]) S. genauer S. 64 u. 66 ff., vgl. m. S. 156 f. / [2]) S. d. Stellen S. 69 ff., bes. S. 71, vgl. auch S. 9 ff. / [3]) Rm. 8. 14—17. 29; Gl. 3, 7 ff., bes. V. 7. 16. 27—29; 4, 6; vgl. dazu ob. S. 61 ff. — Weiter s. noch unt. S. 226. / [4]) Jene Gedanken der Urgemeinde dagegen haben zweifellos auf ihn eingewirkt

göttlichen Geist u. ä. Alles dies mußte der Messias selber besitzen, sollte er es der Gemeinde geben. Darum mußten gerade jene jüdischen Zukunftsbilder, die sittlich religiös am höchsten stehen, zu diesem Parallelismus zwischen Messias und Gemeinde kommen. Und darum mußten auch Jesus und das Urchristentum, gleichviel ob beeinflußt davon oder nicht, schon allein wegen ihrer hohen Auffassung vom Heil des Gottesreiches und von der Aufgabe des Messias, zu entsprechenden Gedanken gelangen [1]).

2. Adam und Christus.

α) Parallelismus beider: Christus als zweiter Adam.

Noch enger wird jener Zusammenhang zwischen der hervorragenden Einzelperson und der Gesamtpersönlichkeit, wenn zwischen beiden direkt ein Verhältnis der Verwandtschaft besteht. Es ist eine überall verbreitete Erscheinung, daß ein Volk mit dem Namen seines geschichtlichen oder sagenhaften Stammhalters bezeichnet wird. So trägt auch im A. T. das Volk den Namen seines Ahnherrn; es heißt Israel, Jakob; die beiden Reiche, in die es zerfiel, heißen Juda und und Ephraim, usw. Wie das nun auch entstanden sein mag, jedenfalls gewinnt hier der allgemeine Gedanke des Volkes als Gesamtpersönlichkeit [2]) dadurch eine viel konkretere Färbung, daß ein Volk nicht nur überhaupt wie ein Individuum vorgestellt, sondern mit einem ganz bestimmten Menschen, seinem Stammvater, in eins gesetzt wird. Von ihm ist das ganze Volk ausgegangen, und so ist er sein Repräsentant, der es gleichsam in sich faßt und es verkörpert.

Das Judentum hat, wie die Antike überhaupt, ein starkes Gefühl für den Zusammenhang des Volkes. Das zeigt sich besonders auch in dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit des gegenwärtigen Volkes mit seinen Vorfahren. Der Gedanke, daß die Verheißungen an die Väter auch für die Gegenwart gelten, und daß ihre Gerechtigkeit den Nachkommen zu Gute kommt, steht sehr im Vordergrund. [3])

[1]) Vgl. dazu auch die Bemerkung von Gunkel, Zschr. f ntl. Wiss. 1910 S. 306. / [2]) Vgl. dazu ob. S. 126ff. / [3]) S. dazu genaueres b. Volz, Eschatol. S. 105f., Weber, Jüd. Theol. § 63 S. 292ff.

Ja, es wird ein direkter Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit der Väter und der der Nachkommen festgestellt. In den Jubiläen z. B. ist immer wieder die Rede von der „Pflanze der Gerechtigkeit", dem „heiligen Namen", der von Abraham ausgeht.[1]) Wie großen Wert dieser Zusammenhang mit den „Vätern" auch für Paulus hat, wie ihm die Abrahamskindschaft eine Bürgschaft für die Anteilnahme an den Verheißungen, am „Erbe", d. h. am Heil bedeutet, darauf braucht hier nur kurz hingewiesen zu werden, da es allgemein anerkannt ist.

Und wie für die Patriarchen, so interessierte man sich auch für Adam. Ein Beweis dafür sind die zahlreichen Sagen, die sich mit seiner Person beschäftigen.[2]) Er ist der Stammvater des Menschengeschlechtes; darum gilt von seinem Verhältnis zu den Menschen Ähnliches wie von dem der Patriarchen zu Israel. Dieser Zusammenhang aber besteht nun vor allem darin, daß durch ihn Sünde und Tod in die Welt gekommen sind.[3]) Eine ausgebildete Erbsündenlehre liegt darin allerdings noch nicht, dazu ist die Sünde doch zu sehr als freie Tat des verantwortlichen Individuums gefaßt, wohl aber ist der Tod als erblich gedacht.[4])

Und diese selben Gedanken finden wir nun bei Paulus. Aber hier erscheint nun zusammnn mit Adam, parallel mit ihm und doch wieder im Gegensatz zu ihm, immer Christus. Das ist besonders eingehend ausgeführt Rm. 5, 12ff,; 1 Kor. 15, 21f. u. 44—49. Der gemeinsame Grundgedanke ist: Wie durch Adam Sünde und Tod in die Welt gekommen ist, so durch Christus Gerechtigkeit und Leben. Obgleich sich jeder durch seine eigene Sünde den Tod zuzieht, (Rm. 5, 12), so erscheint die Sünde Adams doch wieder als Gesamttat, die der Einzelne sich durch seine individuelle Sünde aneignet[5]), und Adam ist hier wie im Juden-

[1]) 16, 17f. 26; 21, 24; 22, 9ff.; 25, 3; 36, 6; vgl. Hen. 65, 12; 93, 1. 5. / [2]) Am bekanntesten ist das „Leben Adams und Evas", s. Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. Bd. 2; andre s. b. Bousset, Rel. d. Judent. S. 405–407; s. auch Weber, jüd. Theol. S. 213ff. u. 218ff. / [3]) Stellen s. b. Bouss. S. 466—468; Weber S. 246ff. vgl. S. 218ff.; auch Brückner a. a. O. S. 207. / [4]) 4. Esra 7, 118 u. d. Stellen b. Weber S. 246ff. [5]) Vgl. d. Kommentare bes. zu Rm. 5, 12ff.; ferner

tum gedacht „als der Anfänger und Repräsentant des der Sünde und dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes“.[1]) So ist auch Christus der Anfänger einer neuen Menschheit, *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* 1 Kor. 15, 45, *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* V. 47, *ὁ μέλλων* sc. *Ἀδάμ* Rm. 5, 14. Darum hat seine Erlösungstat, wie Adams Sündenfall, nicht nur Bedeutung für seine eigene Person, sondern wirkt sich aus in der ganzen von ihm ausgehenden Menschheit.

Und weil nun Christus als Anfänger der neuen Menschheit ihr Repräsentant ist wie Adam derjenige der alten, weil sie in ihnen gleichsam zusammengefaßt und beschlossen ist, so gilt das, was beide tun und erleben, auch für die Menschheit, die von ihnen ausgeht; diese tut und erlebt alles gewissermaßen schon in ihren Anfängern. So ist zu verstehen 1 Kor. 15, 22: *ὡς γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.*[2]) Darum sind beide nun auch die Urbilder, nach denen alle, die zu ihrem Geschlecht gehören, gebildet werden. 1 Kor. 15, 48 f.: *οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν* (od. *φορέσωμεν*?) *καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.*[3]) Wie in Adam also die Züge der alten Menschheit schon gegeben und vorhanden sind, so in Christus die der neuen. Wie man so sagen kann: Adam ist der Mensch, die Menschheit, so ist auch Christus der neue Mensch, die neue Menschheit.[4])

Aber dieser Gedanke von Christus als dem zweiten Adam beschränkt sich nun nicht auf diese Stellen, wo er mit dem ersten Adam direkt zusammengestellt wird, sondern er bestimmt die ganze Christologie des

vor allem Holtzm., Theol. II S. 49 f.; Feine, Theol S. 319 f.; Pfleiderer, Paulinism. S. 52 ff.; Urchristent. S. 202—4; B. Weiß, Theol. S. 241 ff. / [1]) Brückner a. a O. S. 207. / [2]) Vgl. J. Weiß z. St. u Urchristent S. 330; Pfleiderer, Paulinism. S. 212. / [3]) Vgl. z. St. bes. J. Weiß. / [4]) Vgl. z. ganz. Gedanken Wernle, Anfänge S. 177 ff.; J. Weiß, Urchristent S. 330 f.; Bousset zu 1. Kor. 15, 44 ff. Auch Phil. 2, 6 ff. ist wohl so zu verstehen: Während Adam die Gottgleichheit gewaltsam an sich reißen wollte, blieb Christus Gott gehorsam (vgl. dazu J. Weiß, Christus S. 53, Urchristent. S. 380; Wernle a. a. O.; Pfleiderer, Paulinism. S. 130).

Apostels in entscheidender Weise. Dieses Verhältnis Christi zur neuen Menschheit, wie es uns an den besprochenen Stellen entgegentritt, findet sich immer wieder ausgesprochen.

Das ist besonders deutlich Kol. 1, 18 b.: *ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, d. h. also Christus ist der Anfänger der neuen Menschheit und als solcher ihr Anführer, ihr Haupt. Er ist der *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, „der Erstgeborene unter vielen Brüdern" Rm. 8, 28, die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, „der Erstling der Entschlafenen" 1 Kor. 15, 20.[1]) Auch die Aussage von 1 Kor. 11, 3 *ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν*, soll Christum offenbar als Haupt der Menschheit bezw. der neuen Menschheit bezeichnen.[2])

Und deshalb fließen nun von ihm alle seine Kräfte, Güter und Eigenschaften auf die zu ihm gehörigen über.[3]) Sie haben Teil an seiner Gerechtigkeit[4]), seinem Leben[5]) und seiner Herrlichkeit.[6])

Dadurch fällt nun auch auf jene Gedanken des Paulus vom Sterben und Auferstehen der Gläubigen mit Christus[7]) neues Licht. Weil er der zweite Adam, das Haupt der neuen Menschheit ist, darum bekommen sie teil auch an seinem Sterben und Auferstehen. darum erleben sie nach, was er in typischer Weise erfahren hat.[8]) Daher erklärt sich auch der Gedanke, den wir dort immer wieder fanden, daß mit seinem Erleben das ihrige schon mitgesetzt, ja, prinzipiell bereits geschehen ist.[9]) Dieser Gedanke wird auch außer den schon genannten Stellen immer wieder ausgesprochen. 2 Kor. 5, 14 f. heißt es: . . . *εἰ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Sein Sterben schließt

[1]) Gleich darauf folgt V. 21 f. die Antithese zwischen Adam u. Christus, s. ob. S. 225. / [2]) Vgl. z. St. bes. Heinrici u. J. Weiss; ferner J. Weiß, Christus S. 45 ff.; Pfleiderer, Paulinism. S. 119 ff. / [3]) Vgl. darüber schon ob. S. 222. / [4]) Rm. 5, 17. 21: 1 Kor. 1, 30; 6, 11; 2 Kor. 5, 21; Gl. 2, 16 f.; Phl. 3, 9. / [5]) Rm. 5, 10. 17 f. 21; 6, 23; 8, 2. 10 f.; 1 Kor. 15, 22. 45; 2 Kor. 4, 10 f.; Kol. 3, 3 f.; vgl. auch die ob. S. 183 gen. Stellen. / [6]) 2 Th. 2, 14; 1 Kor. 15, 43 ff.; bes. V. 48 f.; 2 Kor. 3, 18; Phl. 3, 21; s. auch ob. ebda. u. S. 21 f.; vgl. auch Sokolowski a. a. O. S. 62 f. / [7]) S. ob. S. 210 ff. / [8]) Pfleiderer, Paulinism. S. 140; Entstehg. d. Christ. S. 146; Holtzm., Theol. S. 165 f. / [9]) S. ob. S. 213 ff.

also das Sterben aller, die zu ihm gehören, mit ein, sie alle sterben durch ihn.[1]) Der alte sündige Mensch ist in ihm schon gekreuzigt und das σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist bereits vernichtet (Rm. 6, 6). Christus ist ein für alle Mal und für alle gestorben V. (8—11); er hat dadurch, daß er in seinem Fleisch die Sünde besiegte, sie ein für alle Mal verurteilt (Rm. 8, 3). Alles das ist in ihm zugleich der neuen Menschheit geschehen.[2]) Das geht sogar zurück bis in Christi vorzeitliches Dasein: In ihm sind sie vor der Zeit erwählt (Eph. 1, 4).[3])

Alles dies steht in engstem Zusammenhang mit dem Gedanken vom zweiten Adam. Das geht schon hervor daraus, daß dieselben Gedanken häufig geradezu aus der Gegenüberstellung von Adam und Christus abgeleitet werden.[4]) Aber auch wo diese direkte Beziehung fehlt, ist doch die ganze Gedankenbildung offenbar aus jener Voraussetzung erwachsen. Allerdings hat auch jene Analogie von Messias und Gemeinde, wie das Judentum und das Urchristentum sie kennt, zweifellos mit eingewirkt[5]), aber die Idee des zweiten Adam ist augenscheinlich doch noch wichtiger für das Verständnis dieser Gedanken.

Diese Gedanken des Paulus sind also durchaus auf jüdischer Grundlage erwachsen. Sie entsprechen durchaus dem, was man dort über das Verhältnis Adams zur Menschheit dachte. Das hat Paulus übernommen und auch auf Christus angewandt. Den Unterschied, der uns dabei sofort in die Augen fällt, daß nämlich der Zusammenhang der Menschheit mit Adam ein leiblicher, der mit Christus ein rein geistiger ist[6]), hat er offenkar nicht empfunden; ihm läuft beides völlig parallel. Und auch einen solchen geistigen Zusammenhang zwischen Messias und Gemeinde kannte das

[1]) Vgl. bes. Bousset z. St.; Pfleid., Paulinism. S. 138; Weinel, Paulus S. 240f.; Holtzm., Theol. S. 124; anders B. Weiß, Theol. S. 303. [2]) Vgl. Holtzm., Theol. S. 128f.; Bousset, Kyrios S. 162f.; J. Weiß, Urchrt. S. 330f.; Wrede, Paulus S. 60f.; Jülicher zu Rm. 8, 3; auch Haupt zu Eph. 2, 14ff. / [3]) Vgl. dazu Haupt z. St.; Holtzm., Theol. II S. 186; Pfleiderer, Paulinism. S. 439f. / [4]) Rm. 5, 12ff.; 1 Kor. 15, 21f. u. 44—49, s. ob. S. 210ff.; aber auch Rm. 6, 1ff. zeigt durch seinen engen Anschluß an 5, 12ff., daß auch hier noch an Christus als den zweiten Adam gedacht ist. / [5]) S. ob. S 219ff., bes. S. 222. / [6]) So Feine, Theol. S. 305; Wrede, Paulus S. 51.

Judentum schon. Nur die Vereinigung beider Gedanken, der ausgeführte Parallelismus zwischen Adam und Messias, wie wir ihn bei Paulus finden, läßt sich dort nicht sicher nachweisen. Allerdings setzt Paulus diesen Parallelismus anscheinend als bekannt voraus, und es ist sehr wohl möglich, daß er ihm von seiner jüdischen Vergangenheit her geläufig war;[1]) aber sicher ist das nicht. Die Elemente für seine Anschauung aber sind im Judentum alle vorhanden. Und dort findet sich nun auch der Gedanke, der anscheinend zu ihrer Vereinigung führte, nämlich die Gleichsetzung des Messias mit dem Menschensohn.

β) Gegensatz beider: Christus als Menschensohn und himmlischer Mensch.

Wir können hier die Frage ganz dahingestellt sein lassen, ob schon das Messiasbild der israelitischen Propheten mit altorientalischen Sagen vom himmlischen Urmenschen zusammenhängt.[2]) Soviel steht jedenfalls fest, daß im späteren Judentum, in der Apokalyptik der Ausdruck „Menschensohn" eine Bezeichnung für den Messias geworden ist.[3]) Und zwar verbinden sich gerade mit diesem Titel Prädikate, die sonst beim Messiasgedanken nicht so hervortreten. Der Menschensohn stammt vom Himmel, ist präexistent, ist der Weltrichter.[4])

Und gerade diese Gestalt des Menschensohnes findet sich in den synoptischen Evangelien im Munde Jesu, es ist seine eigene Selbstbezeichnung. Sie Jesus abzusprechen[5]), sehe ich keinen Grund; jedenfalls aber ist es absolut sicher, daß schon die Urgemeinde diesen Titel auf Jesus anwandte. Der Zug des Bildes, welcher hier besonders hervortritt, ist der Vollzug des Weltgerichtes durch den Menschensohn, und hierin wie in der Schilderung seiner Parusie zeigt es sich

[1]) So Kühl zu Rm. 5. S. 173 f.; B. Weiß und Jülicher zu Rm. 5, 12 ff.; Lietzmann zu 1 Kor. 15, 21 f.; Wernle, Anfänge S. 178 f. / [2]) So Greßmann, d. Ursprung d. isr. jüd. Eschatol. S. 290 ff.; Sellin, d. atl. Prophetism., bes. S. 177 ff., u. d. isr. jüd. Heilandserwartung, bes. S. 38 ff. / [3]) So Dan. 7; in den Bilderreden des Henoch und 4 Esra. / [4]) Vgl. dazu bes. Volz, Eschatol. bes. S. 200—202, 214 ff.; Bousset, Rel. d. Judent. S. 301 ff.; Brückner a. a. O. S. 205 ff. / [5]) So Bousset, Kyrios, bes. S. 12, wenn auch mit Vorsicht.

deutlich, daß er auch hier als übermenschliches, himmlisches Wesen gedacht ist.

Und dasselbe Bild zeigt sich nun deutlich bei Paulus. Allerdings fehlt hier der Ausdruck „Menschensohn". Aber das erklärt sich völlig aus der gänzlichen Unverständlichkeit dieser barbarischen Wortverbindung für hellenistische Leser. Aber 1 Kor, 15, 27 f. mit seiner Beziehung von Ps. 8, 7 auf Christus beweist, daß Paulus den Namen „der Mensch" (und das bedeutet doch „der Menschensohn") für den Messias gekannt hat.[1]) Und in dieser Form finden wir die Bezeichnung häufiger. Wenn Christus *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ὁ ἐπουράνιος* heißt (1 Kor. 15, 47—49), wenn er auch sonst mit Adam in Parallele gestellt wird[2]), so ist dieser „Himmelsmensch" offenbar nichts anderes als der Menschensohn.[3]) Und das ist vollends ganz unbestreitbar, daß der Christus des Paulus alle Züge des Menschensohnes der jüdischen Apokalyptik aufweist, seine Präexistenz, seine himmlische Herkunft, seine göttliche Herrlichkeit, sein ganzes himmlisches Wesen und schließlich das Amt des Weltrichters.[4])

Und da ist es nun sehr wichtig, daß Christus gerade in dieser seiner Eigenschaft als der himmlische Mensch von Paulus dem ersten, irdischen Adam gegenübergestellt wird (1 Kor. 15, 44 ff. bes. V. 47).[5]) Daraus geht deutlich hervor, daß der Titel Menschensohn für ihn keine unverstandene, abgegriffene Formel war, sondern daß er ihn durchaus in seinem ursprünglichen Sinne gleich „Mensch" empfand. Denn gerade an dieses Wort knüpft er ja offenbar die Parallelisierung von Adam und Christus, des ersten und des zweiten Menschen. Aber gerade hier zeigt es sich nun, daß die Gleichheit zwischen beiden Größen nur eine rein formelle ist. Beide sind Häupter und Re-

[1]) So Feine, Theol. S. 130 f.; vgl S. 277—279; J. Weiß, Urchristent. S. 374; auch Bousset, Kyrios S. 94 f / [2]) S. ob. S 224 ff. [3]) Vgl. dazu Wernle, Anf. uns. Rel. S. 177 ff.; J. Weiß, Urchrt. S. 375; Bousset, Kyrios S. 159; Feine a. a. O. / [4]) Das hat vor allem Brückner a. a. O. eingehend nachgewiesen, s bes. Abschn. 5 S. 65 ff. [5]) Auch V. 27 f. wird die Beziehung von Ps. 8, 7 auf Christus (s. ob.) nicht ohne Zusammenhang sein mit der Gegenüberstellung von Adam und Christus V. 21 f.

präsentanten der von ihnen ausgehenden Menschheit inhaltlich; sachlich aber stehen sie im schroffsten Gegensatz. Adam ist irdisch und fleischlich, Christus himmlisch und pneumatisch (1 Kor. 15, 44 ff.). Jener hat Sünde und Tod in die Welt gebracht, dieser Gerechtigkeit und Leben. Jener ist also das Haupt der alten, sündigen, fleischlichen, dem Tode verfallenen Menschheit; dieser das Haupt der neuen, geheiligten, pneumatischen, zum Leben bestimmten.[1]) Es ist offenbar der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon, der hier hervortritt, dieser Gegensatz, den Paulus aus seiner jüdischen Vergangenheit mitbrachte, den seine eigenen Erfahrungen befestigt und vertieft hatten und der seine ganze Gedankenwelt beherrscht.[2]) Wie der erste Adam der gegenwärtigen bösen Welt das Gepräge gibt, so der zweite der zukünftigen guten, und wie jener die alte Menschheit bestimmt, so dieser die neue.

Daß dieser Gegensatz zwischen den beiden Äonen schon die jüdische Apokalyptik beherrscht, ist bekannt. Und daß die Herrschaft des Messias auch dort schon den Beginn des neuen Äons bedeutet, ist sowohl an sich deutlich, als es auch gelegentlich direkt ausgesprochen wird.[3]) Immerhin ist eine enge Beziehung beider Gedanken hier im allgemeinen anscheinend nicht hergestellt, und vor allem der Gedanke, daß der Messias als Menschensohn oder zweiter Adam die neue Weltzeit bringt, ist jedenfalls nicht nachweisbar.

So können wir zusammenfassend sagen, daß diese Gedanken des Paulus sich zwar nicht in dieser ausgebildeten Form im Judentum finden, daß sie aber doch durchaus auf jüdischen Voraussetzungen beruhen. Jüdisch sind die einzelnen Gedankenelemente, die Paulus hier zu einer neuen Einheit verbunden hat, jüdisch ist vor allem die ganze Art des Denkens, die sich hier zeigt.

---

[1]) Vgl. dazu bes. Bousset, Kyrios S. 159 f.; Holtzmann, Theol. II. S. 61, 93–95. / [2]) Vgl. dazu J. Weiß, Urchrt. S. 382; Weinel, Theol. S. 414; Bousset zu 1. Kor. 15, 44 ff. / [3]) Vgl. dazu Weber, a. a. O. § 82, S. 371 ff.

3. Zusammenhang der Christusmystik mit dem Gedanken des zweiten Adam.

Jene jüdischen Gedanken hat Paulus sich aber nicht nur angeeignet und mit einander verbunden, sondern er hat sie auch weitergebildet und vertieft. Jener Zusammenhang der Menschheit mit ihrem Anfänger, jene Zusammengehörigkeit von Messias und Gemeinde wird von ihm fortgebildet zu einem gegenseitigen realen, mystischen Ineinander beider. Christus in der Gemeinde, die Gemeinde in Christus, dieser Gedanke ist neu gegenüber dem Judentum, ja sogar gegenüber der judenchristlichen Urgemeinde.[1]) Man hat allerdings gemeint, daß schon im Judentum und in der Urgemeinde derartige Gedanken vorhanden seien[2]), aber wenn das auch nicht a priori auszuschließen ist, so ist es doch nicht nachweisbar. Aber dies ist allerdings mit völliger Sicherheit nachzuweisen, daß Paulus seine mystischen Gedanken, wie an die Einrichtungen und Anschauungen der Urgemeinde[3]), so auch an jene jüdischen Vorstellungen angeschlossen hat. Denn seine ganze Christusmystik steht im engsten Zusammenhang mit jenen Gedanken vom zweiten Adam, die doch auf jüdischen Voraussetzungen aufgebaut sind.

Das gilt zunächst von allen jenen Aussagen über den neuen Menschen und über die neue Schöpfung, die wir oben[4]) behandelt haben. Das ist besonders deutlich Kol. 3, 9—11. Schon durch die Gegenüberstellung des alten und des neuen Menschen ist der Gedanke an den Gegensatz von Adam und Christus nahe gelegt. Und wenn Paulus nun diesen neuen Menschen näher kennzeichnet als *τὸν ἀναχαινούμενον . . . . κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, so liegt darin zweifellos eine Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 27), und der neue Mensch ist einerseits zwar in Parallele gestellt mit Adam, der ja auch nach Gottes Bild geschaffen war, andererseits aber doch gerade auch in Gegensatz zu ihm, der dies göttliche Ebenbild so bald wieder verlor. Und wenn

---

[1]) S. ob. S. 196ff. u. 201ff., vgl. auch S. 71 ff. u. 223ff. / [2]) So Fr. Dibelius, Abendm. S. 63—68 u. 109f. / [3]) S. ob. E. I. S. 193ff. / [4]) S. 147ff.

nun gar V. 11 Christus mit diesem neuen Menschen gleichgesetzt wird, so ist es klar, daß hier genau derselbe Gegensatz vorliegt wie 1 Kor. 15, 44ff. zwischen dem ersten, psychischen, irdischen Adam und dem zweiten, pneumatischen himmlischen. [1])

Aber auch an der parallelen Stelle Eph. 4, 24 liegt derselbe Gedanke vor. Auch hier ist der Gegensatz zwischen dem alten (V. 22) und dem neuen Menschen betont, auch hier bezeichnet Paulus diesen, im Anschluß an die Schöpfungsgeschichte, als *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα* [2]). Noch deutlicher ist es Eph. 2, 15 ausgesprochen, daß Christus in sich diese Schaffung der Christen zu einem neuen Menschen vollbringt (vgl. auch V. 10); er tut das doch eben deshalb, weil er selber der neue Mensch, d. h. der zweite Adam ist. [3]) Und derselbe Gedanke liegt offenbar vor, wenn es heißt, daß die Christen „in Christus" neue Schöpfung sind (2 Kor. 5, 17 [4]), vgl. Gl. 6, 15 u. 5, 6). [5])

Auch wenn Christus als *εἰκὼν θεοῦ* bezeichnet wird (2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; vgl. auch 1 Kor. 11, 7 m. V. 3), und wenn es heißt, daß die Christen nach seinem Bilde geschaffen werden sollen (1 Kor. 15, 49; 2 Kor. 3, 10. vgl. auch Phl. 3, 21 u. Rm. 8, 29), so ist das zweifellos durch die Schöpfungsgeschichte (speziell Gen. 1, 26f.) bestimmt [6]), mögen vielleicht auch andere Gedanken mit eingewirkt haben. [7])

So ist der ganze Gedanke einer Gesamtpersönlichkeit in Christus von der Idee des zweiten Adam bestimmt. Und damit ist erwiesen, daß auch dieser Gedanke des Paulus aus jüdischen Voraussetzungen erwachsen ist, aus der Anschauung, daß der Stammvater maßgebend ist für die Nachkommen, daß er sie gleichsam in sich schließt. Ja, es scheint hier geradezu eine Wurzel der paulinischen Formel *ἐν Χριστῷ* vorzuliegen. Braucht doch auch Paulus das *ἐν Χριστῷ* (und das *ἐν Ἀδάμ*) 1 Kor. 15, 22, aber auch

[1]) So bes. v. Soden u. Dibelius z. St.; vgl. auch ob. S. 150f. / [2]) Vgl. z. St. ob. S. 150ff. / [3]) Vgl. ob. S. 151f. u. 152f. / [4]) Beachte bes. d. Zusammenhang m. V. 14f., vgl. hierüb. ob. S. 226. / [5]) Vgl. ob. S. 152ff. / [6]) Vgl. auch Bousset, Kyrios S. 181; Wernle, Anf. uns. Rel. S. 177ff.; Holtzm, Theol. II S. 85. / [7]) S. unt. S. 238f. u. 243f.

Eph. 1, 4 u. ä. in diesem „komprehensiven" Sinn, daß die neue Menschheit und ihr Erleben in Christus schon gesetzt ist.[1]) Das entspricht jenen jüdischen Gedanken, und so wird Paulus diesen Gebrauch des ἐν, ja, vielleicht schon diese Anwendung von ἐν Χριστῷ vorgefunden haben.

Bei dieser Auffassung bleibt Paulus nun allerdings nicht stehen, sondern er gibt ihr eine mystische Wendung. Der Gattungszusammenhang mit dem Anfänger der neuen Menschheit vertieft sich ihm zu einem persönlichen Verhältnis mit dem persönlich gegenwärtigen Christus, und das ideelle Eingeschlossensein in ihn und seine Erlebnisse wird zu einem realen Eingetauchtsein in seine pneumatische Person. Beide Gedanken lagen für Paulus nicht so weit auseinander. Sahen wir doch schon,[2]) daß er das Sterben und Auferstehen der Christen, ihre Erlösung und Versöhnung als in Christus schon vollzogen ansieht, während es doch erst durch das Eingehen der Christen in Christus subjektive Wirklichkeit wird. Und für beide Gedanken brauchte er dieselbe Formel ἐν Χριστῷ, und er unterscheidet dabei nicht zwischen einem nur idealen, begrifflichen und einem realen, räumlichen Beschlossensein in Christus. Denn als Gott Jesum sterben ließ und ihn wieder auferweckte, hatte er ja schon bestimmt, daß die Christen, durch ihr Eingehen in Christus, daran teilnehmen sollten; in diesem Sinne, vom Standpunkt Gottes aus, sind sie also schon damals in Christus real gestorben und auferstanden, sind sie schon damals erlöst und versöhnt worden. Subjektiv, vom Standpunkt der menschlichen Erfahrung aus gesehen, widerfährt dies alles dem Einzelnen allerdings erst jetzt, wo er nun wirklich in Christus eingeht.[3]) So sind beide Anwendungen des ἐν Χριστῷ für Paulus tatsächlich unzertrennlich verbunden, und es ist verständlich, wie die ihm eigentümliche, rein „mystische" Auffassung aus der überlieferten „komprehensiven" erwachsen konnte[4]).

Und nun läßt sich auch die Frage entscheiden, die vor-

---

[1]) S. ob. S. 225; vgl. J. Weiß z. St. u. Urchrt. S. 371 f.; anders Kühl, Römerbr. S. 181 f. üb. 1. Kor. 15, 22. [2]) S. schon ob. S. 214 ff; [3]) S. schon ob. S. 214 ff.; vgl. dazu noch Titius, Paulinism. S. 174 f, u. S. 252 f.; Wrede, Paulus S. 62 f. [4]) Vgl. J. Weiß zu 1 Kor. 15, 22 f.

her[1]) noch nicht ganz geklärt wurde, ob bei dem „neuen Menschen“ an Christus oder an die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde gedacht ist. Der neue Mensch ist identisch mit dem zweiten Adam, d. h. er ist Christus. Dadurch, daß Christus die Gläubigen in sich zusammenschließt, werden sie überhaupt erst zur Gesamtpersönlichkeit, ja, seine pneumatische Person fällt geradezu mit dieser Gesamtpersönlichkeit zusammen[2]). Aber weil nun Christus als zweiter Adam die neue Menschheit gleichsam in sich faßt, darum ist der „neue Mensch“ doch auch wieder die Gemeinde, wie Eph. 2, 15, und kann auch beides in einander übergehen. So findet auch diese Schwierigkeit von jenem jüdischen Gedanken aus, daß der Stammvater seine Nachkommen repräsentiert, seine Erklärung, wenn dieser auch von Paulus mystisch fortgebildet ist.

Und wie der Gedanke der Gesamtpersönlichkeit in Christus, so hängt auch der des Leibes Christi aufs engste zusammen mit der Idee des zweiten Adam. Gerade als der Anfänger der neuen Menschheit ist Christus das Haupt der Gemeinde, seines Leibes. Das ist Kol. 1, 18 ganz klar ausgesprochen. Es sind deutlich die Gedanken von Rm. 5, 12 ff. u. 1 Kor. 15, die sich hier mit dem Bilde des Leibes verbinden[3]). So wird es denn auch jetzt erst recht verständlich, wie aus 1 Kor. 11, wo Christus als Haupt der neuen Menschheit erscheint[4]), der Gedanke des Kolosser- und Epheserbriefes entstehen konnte, daß er das Haupt der Gemeinde sei[5]). Auch in dem höchstwahrscheinlich echten Zusatz zu Eph. 5, 30[6]) wird es, durch die Anspielung auf Gen. 2, 23, ausgesprochen, daß die Gemeinde so aus Christus stammt, wie Eva aus Adam[7]). Das bedeutet, in den Zusammenhang des ganzen Abschnittes eingefügt, der von dem Gedanken der Gemeinde als des Leibes Christi beherrscht ist, soviel, daß Christus das Haupt der neuen Menschheit, der Gemeinde ist,

---

[1]) S. ob. S. 150 ff. u. 154 ff. / [2]) S. schon ob. S. 207 ff. / [3]) Vgl. Lueken u. Dibelius z. St.; s. auch schon ob. S. 225. / [4]) So Heinrici z St.; wohl nicht der Menschheit, so J. Weiß z. St. / [5]) S. darüb. ob. S. 172 f. / [6]) S. darüber ob. S. 217 f. / [7]) Vgl. bes. Ewald, ab. auch Haupt u Lueken z. St.

wie Adam das der Eva und damit zugleich der alten Menschheit.

So hängen diese mystischen Gedanken des Paulus aufs engste zusammen mit dem Gedanken von Christus als dem zweiten Adam. Und die neue Menschheit, deren Haupt er ist, ist identisch mit der Gemeinde. Sie ist der *καινὸς ἄνθρωπος*, sie ist die *καινὴ κτίσις*. Das geht aus allen angeführten Stellen mit größter Deutlichkeit hervor[1]). Weil Christus durch seine Auferstehung zum Pneuma, zum himmlischen Wesen und damit zum Haupt der neuen Menschheit geworden ist, so beginnt diese mit seiner Auferstehung (1 Kor. 15, 44ff.; Kol. 1, 18ff.)[2]), und der Einzelne wird dadurch ihr Glied, daß er mit Christus aufersteht.

In dieser Gleichsetzung der Gemeinde mit der neuen Menschheit liegt nicht etwa eine Verringerung des Menschheitsgedankens, sondern vielmehr eine Erweiterung des Gemeindegedankens. Denn die Ecclesia ist ja dem Paulus nicht eine menschliche Organisation, sondern das Volk Gottes, das neben, ja, über den anderen Völkern steht und das sie alle, d. h. doch die ganze Menschheit in sich zusammenfassen soll[3]). Und wenn die Ecclesia auch noch ein kleiner Kreis ist, so ist sie doch der Keim, aus dem die neue Menschheit erwachsen soll. So spricht sich gerade der Idealismus und der Universalismus des Paulus in dieser Gleichsetzung der Kirche mit der neuen Menschheit aus.

So hängt die Christusmystik des Paulus eng zusammen mit jüdischen Gedanken, ja, ist zum großen Teil auf ihrer Grundlage erwachsen. Wenn man das bisher nicht hinreichend gewürdigt hat, so liegt das daran, daß man sie gewöhnlich zu individualistisch verstanden und das soziale Moment in ihr, die Wichtigkeit des Gemeindegedankens für ihr Verständnis nicht genug beobachtet hat. Trotz dieses Zusammenhanges ist diese Mystik nun allerdings dem Judentum gegenüber zweifellos etwas Neues. Aber dieses Neue ist nun nicht rein eine Schöpfung des Paulus, sondern geht zum

[1]) Vgl. bes. Wrede, Paulus S. 70; Titius a. a. O. S. 282; ferner Pfleiderer, Urchristent. I. S. 73 u. Entst. d. Christent. S. 152; Dibelius zu Kol. 1, 18; auch Wendland a. a. O. S. 231. / [2]) S. Dilius a. a. O. / [3]) Vgl. oben S. 121 ff.

großen Teil schon auf Erlebnisse und Gedanken der Urgemeinde zurück. Weil die Christenheit von Anfang an die mystische Gegenwart des erhöhten Herrn fühlte, deshalb mußte sie sich den Zusammenhang der Gemeinde mit Christus enger und inniger denken, als das Judentum das Verhältnis des Messias zur Gemeinde und den Zusammenhang Adams mit der Menschheit gefaßt hatte. Und so ist es verständlich, wie dem Paulus aus jenen jüdischen Gedanken seine mystische Auffassung vom zweiten Adam, dem Haupt der neuen Menschheit erwuchs.

Damit haben wir es bereits abgelehnt, die eigentliche Wurzel dieser Gedanken in anderen, außerchristlichen und außerjüdischen, d. h. hellenistischen Gedanken zu suchen. Trotzdem ist die Frage nicht abzuweisen, ob hier nicht doch Analogien und Zusammenhänge vorliegen, die zur Erläuterung der paulinischen Gedanken dienen können.

b) Beziehungen zu hellenistischen Gedanken.

1. Analogie zwischen Urmensch und Christus.

Nachdem wir schon an anderen Stellen unserer Arbeit hellenistische Gedanken zur Erklärung herangezogen haben, speziell auch für die paulinische Christusmystik[1]), kann es sich hier noch um die Frage handeln, wie weit sich für das dargestellte Verhältnis Christi zur Gemeinde, zur neuen Menschheit dort Parallelen finden.

Die Analogie, die am meisten in die Augen fällt und deshalb bereits häufig zur Erklärung der paulinischen Gedanken herangezogen worden ist, ist die Idee vom himmlischen Urmenschen. So dunkel Herkunft und ursprünglicher Sinn dieser Darstellung auch sind, so sicher ist es doch, daß der Gedanke des Urmenschen als eines himmlischen Wesens mit übermenschlichen Eigenschaften damals allgemein verbreitet war. Er hat auch speziell das Judentum beeinflußt, so daß sich hier die Gestalt dieses Urmenschen mit der des biblischen Adam verbunden hat. Möglicher Weise hängt schon der biblische Schöpfungs-

[1]) S S. 77 ff., 97 u. 98 f.

bericht damit zusammen, sicher aber ist in den späteren jüdischen Adamsagen[1]) Adam mit den Zügen dieses Urmenschen geschildert[2]). Dagegen hat Philo daraus Anlaß genommen, in Gen. 1 f. zwischen dem ersten, himmlischen, und dem zweiten, irdischen Adam zu unterscheiden[3]).

Diese Gestalt des Urmenschen aber hat sich nun auch mit der jüdischen Messiasidee verbunden. Wahrscheinlich ist diese sogar aus jener erwachsen[4]), sicher aber ist die Figur des Menschensohnes im späteren Judentum nur aus jenen Vorstellungen vom himmlischen Urmenschen verständlich. Nur so erklärt sich die himmlische Herkunft und das übermenschliche Wesen dieses Menschensohnes[5]). So ist zugleich mit der Vorstellung vom Menschensohne auch der darin liegende Gedanke des Urmenschen vom Urchristentum, auch von Paulus[6]) übernommen worden. Daß man auch Adam mit jenem himmlischen Urmenschen identifizierte, scheint Paulus zu wissen, aber er lehnt solche Gedanken, die etwa den genannten des Philo entsprochen haben müssen, anscheinend mit vollem Bewußtsein ab: Nicht jener erste Adam war der pneumatische und der zweite der psychische, sondern vielmehr der erste war der irdische, dagegen nur der zweite Adam, Christus, ist der himmlische Mensch, (1 Kor. 15, 45 ff.)[7]). Damit bleibt Paulus also nicht bei einer einfachen Verneinung dieser ihm entgegentretenden Gedanken vom Himmelsmenschen stehen, sondern er übernimmt sie zugleich; nur überträgt er sie von dem ersten Menschen, Adam, auf den zweiten, Christus. Den Anknüpfungspunkt bot ihm

---

[1]) Leben Adams und Evas, vgl. auch g. Pseudoclementinen. / [2]) Vgl. bes. Bousset, Rel. d. Judent. S. 404 ff.; Gnosis S. 174 f. / [3]) Bes. der übr. mundi § 134 ff., ferner § 69 ff. u. Legum allegoriae § 28 ff.; vgl. dazu Bouss. a. a. O. u. Gnosis S. 194 f,; Feine, Theol. S. 266 f.; Holtzm., Theol. I. S. 135 f.; J. Weiß zu 1 Kor. 15, 44 ff. / [4]) S. ob. S. 228. / [5]) Vgl. Bouss., Rel. d. Judent. S. 405 f. u. 301 ff.; Gressm. a. a. O., bes. S. 361 ff.; Gunkel, Z. religionsgeschichtl. Verständn. d. N. T. S. 24 f.; auch Sellin, Prophetism. S. 181 ff., Heilandserwartung S. 70 ff. / [6]) S. ob. S. 229 f. / [7]) So, als direkte Polemik. fassen es Lietzm. z. St.; Bousset, Judent. S. 406; Gnosis S. 191, 1; Kyrios S. 159 u. 184, 1; Feine, Theol. S. 278 vgl. 267; auch Olschewski S. 104 ff.

offenbar die Gestalt des Menschensohnes, die er aus dem Judentum übernommen hatte. Ob man deren ursprüngliche Identität mit der des Urmenschen damals noch fühlte, ist allerdings sehr zweifelhaft; aber Paulus verstand das Wort „Menschensohn" im Sinne von „Mensch" und konnte so, die Verwandtschaft beider Gedanken mit feinem Gefühl empfindend, die Gedanken vom Urmenschen, die ihm entgegentraten, auf Christus übertragen. So war ihm dieser, gerade als der Menschensohn, zugleich auch der himmliche Mensch [1]).

Besteht hier also offenbar ein Zusammenhang zwischen den Gedanken des Paulus und der hellenistischen Anschauung vom Urmenschen, so ist es wahrscheinlich, daß diese auch sonst auf seine Christologie eingewirkt hat. So ist der Gedanke, daß die Christen nach dem Bilde Christi geschaffen sind [2]), so gewiß er mit der Schöpfungsgeschichte von Gen. 1 f. zusammenhängt, doch nicht allein aus ihr zu erklären. Denn diesen Gedanken, daß der Urmensch das Urbild der Menschheit ist, finden wir doch nicht. Dagegen ist nach Philo der erste, himmlische Mensch das Urbild des zweiten, irdischen [3]), Und auch sonst ist der Gedanke weit verbreitet, daß nach dem Bilde des Himmelsmenschen die irdischen Menschen geschaffen sind [4]). Ja, es findet sich auch die Wendung, daß speziell die Pneumatiker nach diesem himmlischen Menschen gebildet sind [5]). Besonders in diesem letzteren Gedanken liegt eine auffällige Parallele vor zu jener Anschauung des Paulus, daß speziell die neue, pneumatische Menschheit nach dem Bilde Christi geschaffen ist [6]).

In diesen Zusammenhang gehören auch die Aussagen des

[1]) S. schon ob. S. 229 ff.; vgl. dazu Bousset, Kyrios S. 159; J. Weiß, Urchrt. S. 376; Feine, Theol. S. 278. / [2]) S. ob. S. 232. / [3]) S. d. Stellen ob. 237, vgl. dazu J. Weiß zu 1 Kor. 11, 3 u. Urchrt. S. 375 f; Bouss., Gnes. S. 195; Feine, Theol. S. 270; auch Holtzm., Theol I. S. 135 f. / [4]) So Corp. Herm. I. 15; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 84, 88 f., 90 (Naassener); Bousset, Gnosis S. 167 (Naass.), 192 f. (Zosimus), 171 f. (Pseudoklementinen); Bousset, Kyrios S. 170. / [5]) Corp. Herm. I 21 f. vgl. dazu Bousset, Kyrios S. 170; ferner Reitzenstein a. a. a. S. 92 (Naas.). / [6]) So Wernle, Anfänge S. 177 ff.; Feine, Theol. S. 270; Pfleiderer, Urchrt. I. S. 73; Bousset, Kyrios S. 158; auch Holtzm., Theol. II S. 93.

Paulus vom Sterben und Auferstehen mit Christus, für die sich im Hellenismus, speziell in den Mysterienkulten, auffallende Analogien finden[1]). Ob das wirklich mit den Gedanken vom Urmenschen zusammenhängt[2]), ist allerdings fraglich; wohl aber ist das Verhältnis des Kultgenossen zu jenen Gottheiten ein ähnliches, wie das der Menschheit zum Urmenschen. Der Grundgedanke ist derselbe wie bei Paulus: Die Schicksale des Gottes sind nicht nur einmal in der Vergangenheit geschehen, sondern wiederholen sich an dem Gläubigen[3]).

Daß hier eine gewisse Abhängigkeit des Paulus vorliegt, ist unbestreitbar. Gleichwohl glaube ich nicht, daß sich seine Gedanken einfach aus jenen hellenistischen ableiten lassen.[4]) Gerade diese Arbeit hat ja nachgewiesen, wie eng gerade diese Gedanken bei Paulus mit der Auffassung Christi als des zweiten Adam, und so mit jüdischen Anschauungen zusammenhängen.[5]) Und wenn Paulus jene Mysterien überhaupt genauer gekannt hat, was doch bei ihrem Charakter als „Mysterien" kaum wahrscheinlich ist, so hat er ihre Mythen und Kultgebräuche sicher als götzendienerisch, heidnisch und unsittlich empfunden. Das schließt aber nicht aus, daß er Mysterienausdrücke kannte und übernahm, denn solche waren z. T. in die religiöse Volkssprache übergegangen.[6]) Und darüber hinaus ist eine gewisse Gleichheit zwischen Paulus und dem Hellenismus in der ganzen religiösen Stimmung und Empfindung zuzugeben, die zu ähnlichen, mystischen Gedanken führen mußte. Dabei ist jene Mystik des Paulus doch nur von seiner persönlichen religiösen Erfahrung aus verständlich und bleibt seine eigene Schöpfung.

2. Christus und der himmlische Mensch.

α) Der Himmelsmensch als göttliches Wesen.

Die Berührungen des Paulus mit jenen hellenistischen

---

[1]) Vgl. dazu bes. Bousset, Kyrios S. 164 ff.; J. Weiß, Urchrt. S. 403 f.; Pfleiderer, Entsthg. d. Christent. S. 146 ff.; Holtzm., Theol. I. S. 154 ff.; Lietzmann zu Rm. 6. / [2]) So Bousset a. a. O. [3]) S. bes. Bousset u. Pfleid., vgl. auch Weinel, Theol. S. 301 f.; Holtzm., Theol. II. S. 125 ff. / [4]) So d. Genannten. / [5]) S. ob. S. 224 ff., vgl. S. 231 ff. / [6]) vgl. Feine, Theol. S. 302 u. 313.

Gedanken gehen noch weiter. Seine ganze Anschauung vom pneumatischen Christus zeigt große Ähnlichkeit mit den hellenistischen Ideen vom himmlischen Menschen.[1]) Was hier als Analogie zu Paulus in Betracht kommt, ist nicht der inhaltliche Kern dieser Gedanken, der Mythus vom Versinken des Himmelsmenschen in die Materie und von seiner Erlösung, sondern nur das Formale, die Vorstellung von seiner Art und Gestalt. Und hier bietet nun nicht nur der Hellenismus, sondern auch das spätere, rabbinische Judentum Analogien.

Dieser Mensch ist ungeheuer groß und umfaßt Himmel und Erde[2]); er geht durch alles hindurch[3]), er besteht aus den Elementen, oder seine Glieder sind die Himmelskörper.[4]) Darum fällt nun aber auch die Welt mit ihm zusammen. Aus seinem Leibe sind die Himmelskörper, oder die Teile der Erde, oder die Metalle gebildet.[5]) Damit hängt wohl auch die im Hellenismus, besonders in der stoischen Popularphilosophie, so sehr häufige Bezeichnung des κόσμος als eines σῶμα zusammen.[6])

Die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung dieser Gedanken sind dunkel. Und selbst das ist ungewiß, ob hier

---

[1]) Vgl. z. Folg. als Literatur Reitzenstein, Poimandres, bes. S. 81 ff.; Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis S. 160 ff. u. Kyrios Christos S. 158 ff. u. 168 ff.; als Quelle vor allem das Corpus Hermeticum (Hermetis Trismegisti Poenander ed. Parthey). / [2]) So heißt er ὁ μέγας ἄνθρωπος, Naassenerpredigt nach Reitzenstein, Pomm. S. 84; dann bes. im späten Judentum, vgl. Bousset, Gnosis S. 198 u. 201 f.; Reitz. S. 189, 1 u. 242; Fr. Dibelius, Abendm. S. 65 Anm. / [3]) Zosimus, s. Bouss. Gn. S. 191 u. 193 f. / [4]) Rabbinisch, s. Reitz. S. 106 f. Anm. 6, aber auch schon babylonisch, s. Dibel. a. a. O. / [5]) So in der persischen u. indischen Mythologie, s. Bousset, Gnos. S. 206—208, 210—212, 215 f., vgl. S. 181; nach Bitys (b. Zosimus) ähnl. auch bei den Ἑβραῖοι, s. Reitz. S. 104; vgl. auch Dibel. a. a. O. / [6]) So Sext. Emp., adv. math. IX 78 f.; Philo, de migr. Abr. § 180 vgl. 178; Joseph., bell. Jud. IV § 406; vgl. auch Epictet I 14, 2 u. Mc. Aurel. VII 9, V 26 u. IX 9. (J. Weiß zu 1 Kor. 12, 26.) Ebenso Corp. Herm. II. 2 u. 8 f., IV 1, XI 4, vgl. Reitz. Poim. S. 157. Anm. 4. S. auch. Wendland. hellenist. röm. Kultur S. 117, vgl. S. 135 u. 141. Ähnl. ist auch die Anwend. des Somagedankens auf die Einheit von Göttern u. Menschen, so Sen. ep. 95, 52; Mc. Aurel. 2, 1; 7, 13; Epict. II. 10, 3 f.; II 5, 24 (J. Weiß zu 1. Kor. 12, 12).

ein einheitlicher Gedanke vorliegt, oder ob verschiedene Vorstellungen zusammengewachsen sind. Jedenfalls aber finden wir diese Gedanken im Hellenismus vor, und zwar sind sie nun hier mit modernen, z. T. philosophisch beeinflußten Ideen verbunden. Dabei bekommen sie eine doppelte Wendung, eine mehr anthropologische und eine mehr kosmologische. Und so findet sich denn jener Mythus vom Urmenschen[1]) in doppelter Form: Es handelt sich entweder um sein Versinken in die Materie[2]) oder um sein Eingehen in den menschlichen Leib.[3]) Hier ist der himmlische Mensch als der höhere Teil des irdischen gedacht, er wohnt als Seele in ihm[4]); dort ist er der die Welt erfüllende *νοῦς* oder das *πνεῦμα*, ähnlich der Weltseele der Stoiker.[5])

Hier interessiert uns vor allem die kosmologische Form des Gedankens. Sie erklärt sich dadurch, daß dieser Anthropos als göttliches Wesen gefaßt wird.[6]) Gerade der Gott aber, mit dem jener Mensch häufig identifiziert wird, Hermes, ist identisch mit dem *λόγος*, dem *νοῦς*, dem *πνεῦμα*. Er erscheint, wie auch andere Götter, als Gestalt von Riesengröße[7]); und immer wieder wird auf ihn, wie überhaupt auf die Gottheit, die Formel angewandt, in etwas wechselndem Wortlaut, aber mit immer gleichem Sinn: *τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς*.[8]) Und häufig ist der dem entsprechende Gedanke ausgesprochen, daß Gott die Welt erfüllt und in allem lebt und wirkt.[9]) So kann denn

---

[1]) S. ob. S. 231. / [2]) Vgl. Bouss., Gn. S. 167 (Naass.), 169 u. 178 ff. (Manichäer), 182 ff. (Poim.); s bes. Corp. Herm. 1 14. / [3]) Bouss. Gn. S. 192—194 (Bitys b. Zos.) u. 361 ff. (anthrop. Dualism. d. ausgehend. Antike). / [4]) Bouss., Gn. S. 192 f. (Bitys b. Zos); Reitz. a. a. O. S. 84, 7; 88 f.; 99 (Naass.); 103 (Bit.), 110 f. (Philo); Corp. Herm. 1 15. XIII (XIV) 10. / [5]) *ἄνθρωπος* = Weltseele s. Bouss. Gn. S. 178 (spät. Griech. u. Augustin), 188 u 190 (Gnostiker bei Plotin). / [6]) Reitz. a. a. O. S. 93 u. 100 (Naass.), 104 u. 106 (Bit. b. Zos.); Bouss., Gnos. S. 162 (Gnostiker b. Iren.), 169 f. (Naass.), 180 (Manichäer); Kyrios S. 168 f. (Naass.). / [7]) Corp. Herm. bes. I 1, ferner XI 20 u. XIII 5; Reitz. S. 16, 19 f. Anm. 2, 117 u. 217. / [8]) So b. Reitz. S. 27 Anm. 5, 273 f. u. 277 f.; ähnl. S. 78 u. 107 u. S. 281; s. im Corp. Herm. XIII (XIV) 17—20. / [9]) Reitz S. 169 f.; 235 f; 240, 243 f. Corp. Herm. XIII (XIV) 2, XI 5 f. u. 20 XVI 5. u. 18.

der κόσμος auch direkt als σῶμα der Gottheit erscheinen[1]), oder die Gottheit wird mit dem Kosmos identifiziert, oder dieser selbst wird als Gottheit gedacht.[2])

Das ist also in allen wesentlichen Punkten ganz dasselbe, was auch vom Ur- oder Himmelsmenschen ausgesagt wird. Und ob nun die Vorstellungen von jenem Menschen und die von der Gottheit von Anfang an zusammenhängen, oder ob sie ursprünglich nichts mit einander zu tun haben, jedenfalls sind sie im Hellenismus einander angeglichen und mit einander verbunden worden. Der Himmelsmensch durchdringt, wie die Gottheit, die Welt und faßt sie in sich zusammen. Das ist vermittelt gedacht wohl durch das Pneuma, mit dem der Himmelsmensch wie die Gottheit zusammenfällt und welches alles durchdringt. Aber dabei löst sich die Persönlichkeit doch nicht in das Element des Pneuma auf, sondern sie bleibt bestehen. Die Möglichkeit dieses Gedankens liegt begründet in den Anschauungen der Zeit von einer pneumatischen Seinsweise himmlischer Wesen, von einem σῶμα πνευματικόν, Vorstellungen, die nicht auf die jüdisch-christliche Welt beschränkt, sondern Gemeingut des ganzen Hellenismus waren.[3]) So ergab sich die Vorstellung einer Person, die mit ihrem pneumatischen Lichtleibe vom Himmel bis zur Erde reicht und so die ganze Welt mit ihrer feinen Substanz durchdringt.

β) Verhältnis des pneumatischen Christus bei Paulus zum hellenistischen Himmelsmenschen.

Diese Anschauungen zeigen zweifellos große Ähnlichkeit mit den Vorstellungen des Paulus von Christus. Auch Christus erfüllt als Pneuma Himmel und Erde und durchdringt so die Welt. Er nimmt dadurch eine Stellung ein, die nicht nur dem stoischen Gedanken des Logos und der Weltseele entspricht, sondern die von diesem auch an-

[1]) Reitz. S. 167 Anm. 4. 169 f. 196; Corp. Herm. IV 1, XIV (XV) 7. In Ägypten werden die Untergötter öfters als Leib oder Glieder des Urgottes aufgefaßt, s. Reitz. S. 54 f.; 63, 65 f. / [2]) Reitzenstein S. 40 (?), 44 Anm. 1, 45 f.; Corp. Herm. I 6—8, XVI 3 u. 19, V 9—11, XII 15. / [3]) S. bes. Reitzenstein, Mysterienrel. S. 30, 32 f, 48, 108, 110 f, 141 f., 148, 169 ff., 177 ff.

scheinend geradezu beeinflußt worden ist. Das ist besonders deutlich Kol. 1, 15—17, vor allem in den Aussagen: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . ., τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται . . . καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Das sind Ausdrücke, wie sie die Stoiker und auch Philo vom Logos und von der Weltseele gebrauchen; Christus ist gedacht als die die Welt durchwaltende göttliche Kraft, die zugleich die Welt in sich zusammenfaßt.[1])

Ganz derselbe Gedanke ist es, wenn nach Eph. 1, 10 das All in ihm *ἀνακεφαλαιοῦται*[2]), und wenn er nach Eph. 4, 10 u. 1, 23 das All erfüllt.[3]) Und da auch sonst der Einfluß der Logoslehre auf Paulus deutlich erkennbar ist, so besonders 1. Kor. 8, 6[4]), aber auch wohl in dem schon besprochenen Gedanken von Christus als *εἰκὼν θεοῦ*[5]), so wird auch der ganze Gedanke der genannten Stellen in Beziehung zur Logosidee stehen. Dieser Einfluß ist um so wahrscheinlicher, als Paulus gerade im Kolosser- und Epheserbrief heidnisch, d. h. doch hellenistisch orientierte Irrlehrer bekämpft und als er dabei auch sonst deren eigene Gedanken und Ausdrücke verwendet.[6]) So konnte er, um Christi Stellung zur Welt zu kennzeichnen, sich sehr wohl auch der Schlagworte der stoischen Popularphilosophie bedienen.

Aber die Gedanken des Paulus von Christus entsprechen auch direkt den hellenistischen Vorstellungen vom Himmelsmenschen. Ist der Logos, die Weltseele als unpersönliche Kraft gedacht, so ist Christus dagegen dem Paulus, auch wo er als die Welt durchdringendes Pneuma gefaßt ist, doch immer volle Person. Ein Hauptergebnis unserer Arbeit war ja gerade die Erkenntnis, daß Christus von Paulus auch als der, welcher die Gemeinde erfüllt und umfaßt, voll als Persönlichkeit ge-

[1]) Vgl. bes. Pfeiderer, Paulinismus S. 380 u. Urchristentum II S. 215f.; Holtzmann, Theol. II S. 286 u. 289; J. Weiß, Urchristent. S. 370—372; auch Feine, Theol. S. 268f.; ferner z. St. bes. Lueken, auch Dibelius. / [2]) S. z. St. ob. bes. S. 177f. u. S. 187f. [3]) S. z. St. ob. S. 177 u. 186. / [4]) Vgl. dazu bes. J. Weiß a. a. O. S. 368f. u. z. St.; Feine S. 269f. / [5]) Vgl. dazu bes. J. Weiß S. 367f. u. 371; Weinel, Theol. S. 412; Pfleiderer, Paulinism. S. 397f. u. Urchristent II S. 214f.; dageg. B. Wein, Theol. S. 423f. [6]) So *πλήρωμα* und auch *κεφαλή*, s. ob. S. 180f, vgl. S. 170ff.

dacht ist. Das muß selbstverständlich auch bestehen bleiben, wenn nun die Wirksamkeit des gegenwärtigen Christus von der Gemeinde auf den Kosmos ausgedehnt wird. Wenn Paulus sich dies aber ganz konkret vorstellte, so mußte notwendig der Gedanke herauskommen, daß Christus mit seinem Lichtleibe, seinem *σῶμα πνευματικόν* die Welt umfaßte und durchdrang, eine Vorstellung, die genau jenen hellenistischen Gedanken vom Himmelsmenschen entsprach. Beide Male ergibt sich also das Bild eines riesengroßen, von der Erde bis zum Himmel reichenden und so die ganze Welt umfassenden Menschen.

Dieser Gedanke liegt bei Paulus dort vor, wo Christus als die Persönlichkeit gedacht ist, welche in sich, in ihrem verklärten Leibe die Gläubigen zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammenfaßt.[1]) Er tritt besonders deutlich aber dort hervor, wo Christus als das himmlische Haupt seines noch auf Erden weilenden Leibes erscheint. Dieser Gedanke liegt überall im Kolosser- und Epheserbrief vor, wo Christus als Haupt der Gemeinde bezeichnet ist; ist er doch gerade als der im Himmel Thronende der, welcher seiner Gemeinde die himmlischen Kräfte und Güter vermittelt; von ihm als dem Haupte strömen sie auf den Leib über, (s. Kol. 2, 19 vgl. m. V. 9 f.; 3, 1 ff.; Eph. 1, 22 f. vgl. m. V. 20 f.; 4, 12 ff. vgl. m. V. 7 ff.)[2]) Das ist im Grunde schon dieselbe Vorstellung, als wenn später in apokryphen Schriften Christus als ein Engel von ungeheurer Größe erscheint[3]), oder als ein Mensch, dessen Füße auf der Erde stehen, dessen Haupt aber bis in den Himmel reicht.[4])

Dieser Parallelismus der paulinischen Anschauung von Christus mit den hellenistischen Vorstellungen wird nun aber noch auffälliger, wenn wir uns daran erinnern, daß von Christus ja gerade als Himmelsmenschen, als zweitem Adam derartiges ausgesagt wird. Gerade als Himmels-

[1]) Vgl. bes. ob. S. 206 ff. S. dazu bes. Fr. Dibelius, Abendm. S. 65 Anm. / [2]) S. ob. bes. S. 188 ff. u. S. 209. / [3]) So im Helkesaibuch nach Hippol., refut. XI 13; s. R. Seeberg, d. Ursprung des Christusglaubens S. 21. / [4]) So im Petrusevangelium 10 (39 f.), aber auch eine altchristliche Darstellung auf einer Lampe, beschrieben von Reitzenstein, Poimandres S. 113.

mensch ist er das Gegenbild Adams[1]), und gerade als zweiter Adam faßt er die Gläubigen in sich zu einem neuen Menschen zusammen, gerade als zweiter Adam ist er das Haupt seines Leibes, der Gemeinde.[2])

Sind das wirklich nur parallele Gedanken, die unabhängig von einander entstanden sind, oder liegt hier eine Abhängigkeit vor? Ich glaube nicht, daß sich diese Fragen mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten lassen. Zunächst ist zu betonen, daß jene Gedanken des Paulus zu einheitlich und zu sehr von seinen Voraussetzungen aus verständlich sind, als daß man an einfache Entlehnung aus dem Hellenismus denken könnte. Das ist in dieser ganzen Arbeit nach den verschiedensten Richtungen hin nachgewiesen worden, und es braucht deshalb nur noch kurz zusammengefaßt zu werden. Wir haben gesehen, wie man die Vorstellungen von der Seinsweise der himmlischen Wesen auf Christus übertrug, wie schon die Urgemeinde auf Grund persönlicher Erfahrung diesen pneumatischen Christus als gegenwärtig empfand und wie Paulus das fortgebildet hat zu dem Gedanken eines mystischen Ineinander von Christus und Gemeinde. Wir haben ferner gezeigt, wie gerade dies Verhältnis Christi zur Gemeinde an jüdische Vorstellungen anknüpfen konnte und wie gerade die Idee von Christus als dem himmlischen Menschen und dem zweiten Adam aus jüdischen Voraussetzungen erwachsen ist. Und auch das Neue, was Paulus gegenüber dem Judentum und der Urgemeinde besitzt, ist zu sehr ein Produkt seiner persönlichen religiösen Erfahrung und seines individuellen Denkens und Empfindens, als daß man es einfach aus dem Hellenismus ableiten könnte.

So wird man die offenbare Berührung mit dem Hellenismus, die allerdings besteht, anders erklären müssen. Da ist zunächst hinzuweisen auf die große Gemeinsamkeit in Gedanken und Denkformen, die zwischen Judentum und Hellenismus zweifellos bestand. Die Vorstellungen eines *σῶμα πνευματικόν* und der Gedanke der Identität der Gottheit mit dem Pneuma waren beiden ge-

[1]) S. ob. S. 228ff. / [2]) S. ob S. 231 ff.

läufig, und wenn nun der Hellenismus den Himmelsmenschen, wenn Paulus Christum als göttliches Wesen dachte, so mußte sich in beiden Fällen ein ganz ähnlicher Gedanke ergeben. So wäre, um dies zu erklären, die Annahme einer direkten Abhängigkeit des Paulus vom Hellenismus noch nicht notwendig.

Aber gerade wegen dieser Gemeinsamkeit der Anschauungs- und Begriffswelt konnten nun doch leicht hellenistische Gedanken und Ausdrücke auf die Ausbildung paulinischer Gedanken Einfluß gewinnen, wie wir das öfters, zuletzt inbezug auf den stoischen Gedanken des Logos und der Weltseele, festgestellt haben. Und wenn wir nun sehen, daß von Christus gerade als dem himmlischen Menschen und dem zweiten Adam ähnliches ausgesagt wird, wie von dem hellenistischen Himmelsmenschen, so ist es kaum möglich, hier eine Abhängigkeit des Paulus abzulehnen, diese ist um so leichter denkbar, als ja schon das Judentum, im Gedanken des Menschensohnes, die Gestalt des Messias mit der des Himmelsmenschen kombiniert hatte. Und indem Paulus nun diese Gestalt übernahm, wird er auch die damit verbundenen Gedanken sich angeeignet haben. Wie weit nun allerdings das Judentum gerade die oben dargestellten Gedanken vom Himmelsmenschen auf den Menschensohn übertragen hat, ist nicht auszumachen, da unsere Quellen uns hier im Stiche lassen. Daß es ihn als Gestalt von Riesengröße dachte, ist wohl möglich, daß es ihn aber derartig mit dem Pneuma identifizierte, wie der Hellenismus den Himmelsmenschen, ist kaum anzunehmen. Und wie wir schon einmal fanden, daß Paulus hellenistische Vorstellungen vom Urmenschen mit der Gestalt des Menschensohnes verknüpft[1]), so wird er auch hier den aus dem Judentum übernommenen Menschensohngedanken durch hellenistische Anschauungen vom Himmelsmenschen weiter ausgestaltet haben. Diese Zusammenhänge sind zwar, bei der Dürftigkeit unserer Quellen, im einzelnen nicht nachweisbar, aber dafür, daß sie vorhanden sind, spricht doch der weitgehende Parallelismus zwischen Paulus und dem Hellenismus, der gerade hier vorliegt und der nicht zufällig sein kann.[2])

[1]) S. ob. S. 237 ff. / [2]) Ich kann also nicht Feine, Theol. S. 313.

Wie man aber demgegenüber die Zusammenhänge des Paulus mit dem Judentum und der Urgemeinde nicht übersehen darf, so darf man auch nicht vergessen, daß diese Gedanken bei ihm ihre eigene Wurzel haben. Jene Auffassung von Christus ist nicht erwachsen aus kosmologischer Spekulation, wie die hellenistischen Gedanken vom Himmelsmenschen und vom Gotte, der die Welt umfaßt und erfüllt, sondern aus seiner persönlichen religiösen Erfahrung, aus dem Bewußtsein, daß er wie jeder Gläubige in Christus lebt und Christus in ihm. Darum treten jene massiven Vorstellungen eines riesengroßen Menschen, der von der Erde zum Himmel reicht, darum tritt überhaupt der Gedanke, daß Christus konkret, räumlich die Welt umfaßt und erfüllt, zurück. Zwar fehlt das alles keineswegs, aber das Interesse des Paulus haftet daran nicht; das alles ist ihm wesentlich nur eine, allerdings notwendige und selbstverständliche, Ausdrucks- und Vorstellungsform für seine religiösen Erlebnisse und Gedanken.

So geht Paulus aus von den Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*. In der Gemeinde zunächst wohnt Christus, darum ist nicht der Kosmos, der ja im Hellenismus öfters als Soma der Gottheit erscheint[1]), sondern nur die Ecclesia wirklich sein Soma, weil sie nur sein Pleroma, d. h. nur sie von seinen Kräften wirklich erfüllt ist.[2]) Und nur die Ecclesia ist wirklich schon *ἐν Χριστῷ*, nur sie ist in ihn eingegangen und lebt in ihm.

Über diesen Kreis geht Paulus dann allerdings hinaus; auch der Kosmos wird in die Wirkungssphäre Christi einbezogen, so besonders im Kolosser- und Epheserbrief. Christus hat am Kreuz nicht nur die Christen, sondern das All mit Gott versöhnt (Kol. 1, 20 ff.). Er ist das

und Olschewski a. a. O. S. 104 ff. zustimmen, die einen Zusammenhang zwischen Christus und dem Himmelsmenschen leugnen, sondern nehme ihn an, wie es Bousset, Kyrios S. 159 u 168 ff.; J. Weiß, Urchristentum S. 373 ff.; Christol. 1721 f.; Holtzmann, Theol. II bes. S. 60 f. u. 86 f u. a.: auch Fr. Dibelius, Abendm. S. 65 Anm tun, die dabei allerdings (außer Dib.) nicht gerade die von uns geltend gemachten Analogien berücksichtigen / [1]) S. ob. S. 241 f. / [2]) S. ob. S. 181 ff. u. 190; vgl. auch Kattenbusch, d. apost. Symb. S. 690 Anm. 347.

Haupt nicht nur der Gemeinde, sondern auch des Alls und der Geisterwelt. (Kol. 2, 10; Eph. 1, 10 u. 22). Er erfüllt nicht nur die Christen, sondern auch die Welt (Eph. 1, 23; 4, 10); und nicht nur die Gemeinde, sondern das All besteht in ihm (Kol. 1, 15 ff.; Eph. 1, 10).

Gerade diese Gedanken aber sind aus dem Gegensatz zu den Irrlehrern erwachsen und erklären sich so aus direktem hellenistischen Einfluß.[1]) Und zudem hat Paulus diese hellenistischen Gedanken noch stark umgebildet. Während dort der Kosmos als unpersönlicher Größe, im Sinne der Natur gefaßt war, denkt Paulus dabei an die persönlichen Geistmächte, die in den kosmischen Erscheinungen wirken. Das ist an allen jenen Stellen ganz deutlich, so besonders Kol. 1, 15 ff., wo mit dem *τὰ πάντα* offenbar die *θρόνοι, κυριότητες κτλ.* gemeint sind, und Eph. 1. 10 u. 4, 10 wird *τὰ πάντα* so zu verstehen sein. So handelt es sich für Paulus auch hier um die Stellung Christi nicht zur unpersönlichen Natur, sondern zu persönlichen Wesen. Und sehr bezeichnend ist es, wie Paulus nach den kosmologischen Ausführungen von Kol. 1, 15 ff. dann V. 18 doch wieder auf die Ecclesia übergeht, auf die sich doch schließlich sein ganzes Interesse konzentriert.[2])

Und so sind denn, im Rahmen der Gesamtanschauung des Paulus betrachtet, diese kosmologischen Gedanken schließlich weiter nichts, als eine Übertragung der Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* auf den Kosmos. Sie haben für ihn keine selbständige, grundlegende Bedeutung, wie für den Hellenismus, sondern sind nur Folgerungen, Grenzgedanken. Als solche allerdings haben sie ihre Bedeutung. Das Heil, das in der Ecclesia, dem Volke Gottes, der neuen Menschheit seine Stätte hat, breitet sich von hier, gleichsam in konzentrischen Kreisen, aus über die ganze Menschheit, ja, über den ganzen Kosmos, bis das All in Christum eingegangen ist, für den es geschaffen wurde (Kol. 1, 16 *τὰ πάντα .... εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Eph. 1, 10 *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*).[3])

[1]) S. ob. S. 242 ff, vgl schon S. 181 f. u. S. 170 ff. / [2]) Vgl. Dibelius z. St. / [3]) Vgl. zu diesem Gedankenzusammenhang vor allem Holtzmann, Theol. II S. 278 f., auch Pfleiderer, Paulinism. S. 454.

Schluß.

Wenn wir zum Schluß noch zusammenfassen, was sich aus unserer Arbeit für die Gesamtanschauung des Paulus ergibt, so sind unsere Resultate, entsprechend unserem Thema, von Wichtigkeit vor allem für zwei Seiten derselben, für den Christusglauben und für das Gemeindebewußtsein.

Auch hier wieder fanden wir die Grundtatsache der paulinischen Christologie bestätigt, daß es sich für ihn vor allem um den erhöhten Christus handelt. Aber dieser Christus thront nicht nur droben im Himmel in unnahbarer Erhabenheit, sondern er geht ein in die Menschenherzen und wird so den Gläubigen innerlich gegenwärtig. Aber trotzdem zerfließt er nun nicht zu einer unpersönlichen Kraft, sondern bleibt immer eine festumrissene Persönlichkeit. Dies festzustellen, dazu eignet sich gerade unser Thema besonders. Paulus hält diese Persönlichkeit fest vor allem dadurch, daß ihm der in der Gemeinde wirksame Christus identisch ist mit dem im Himmel thronenden und dadurch auch mit dem gekreuzigten und auferweckten. Der Zusammenhang zwischen diesen drei Erscheinungsformen Christi ist erstens ein geistiger: Der geistige Inhalt seiner Person ist in allen Stadien der gleiche, nämlich der Gottesgeist, der sein inneres Wesen ausmacht und seine Persönlichkeit konstituiert. Aber der Zusammenhang ist doch zugleich auch leiblich: Es ist der gekreuzigte, also der irdische Leib Jesu, der jetzt in den Himmel erhoben und so mit seinem pneumatischen Leibe identisch ist. Und dieser pneumatische Leib ist es wiederum, an dem die Christen Anteil empfangen, der sie umfaßt und durchdringt.

Dieser Christus aber tritt konkret in Erscheinung erst in der Gemeinde. An sich ist er unsichtbar, nur für den Glauben faßbar [1]). Aber indem er nun die Summe der Christen, die Gemeinde, in seine pneumatische Person aufnimmt, wird er identisch mit dieser Gesamtpersönlichkeit. Er ist der neue Mensch, der zweite Adam, und damit zu-

[1]) Dies betont besonders J's. Müller a. a. O. S. 296f., wobei er allerdings den durchaus realistischen Charakter dieser Gedanken verkennt.

gleich die neue Menschheit, die Kirche. Und wie er die Ecclesia aufnimmt in seine weltumspannende Person, so durchdringt und erfüllt er sie doch andererseits wieder. Sie ist sein Leib, der Organismus, in dem seine Persönlichkeit zum Ausdruck kommt, die Verkörperung seiner göttlichen Geisteskraft. So stellt die Gemeinde sein Wesen äußerlich sichtbar dar; in ihr, der Gesamtpersönlichkeit, wird seine unsichtbare Person greifbar, faßbar gegenwärtig.[1]) In ihrer Betätigung, in ihren Charismen wirkt und waltet er selber.[2])

So ist Christus für Paulus immer in erster Linie eine gegenwärtige Größe, ein Gegenstand der unmittelbaren, inneren religiösen Erfahrung, der aber in der Gemeinde auch dem äußeren Auge, ja, sogar dem Ungläubigen sichtbar und faßbar entgegentritt. Aus diesem erfahrenen Christus ist die Vorstellung des Erhöhten in gewisser Weise erst erwachsen, aber das Bild des Himmlischen liefert doch auch wiederum die Farben für die Schilderung der Erlebnisse an dem Gegenwärtigen.

Aber auch für den Gemeindegedanken ergeben sich wichtige Erkenntnisse. Vor allem sehen wir, daß er eine sehr große Rolle in der Gedankenwelt des Paulus spielt, eine größere, als man gewöhnlich annimmt. Die Frömmigkeit des Urchristentums, speziell die des Paulus, ist nicht so individualistisch, wie man sie gewöhnlich versteht. Gewiß, Jesus hat den unendlichen Wert der Menschenseele betont, hat immer wieder die persönliche Entscheidung des Einzelnen gefordert, hat verlangt, daß sich der Mensch von seinen natürlichen Zusammenhängen, von Familie, Freundschaft, Volk trennen soll, um ihm nachzufolgen. Und doch, seine Predigt wandte sich an das ganze Volk; Israel als Volk wollte er gewinnen, der Heiland, der Messias seines Volkes wollte er sein. Und als das nicht gelang, da beschränkte er sich doch nicht auf die Gewinnung Einzelner, sondern er sammelte eine Gemeinschaft um sich, einen Kreis von Jüngern. Wenn auch nicht sicher nachzuweisen ist, daß er von einer Ecclesia geredet hat, so ist doch der

[1]) Vgl. dazu bes. Pfleiderer, Urchrt. I S. 73 u. Entstehg. d. Christent. S. 152. / [2]) Vgl Titius a. a. O. S. 282 f.

Gedanke einer solchen in den geschilderten Tatsachen zweifellos gegeben.

Vor allem aber spricht sich dieser soziale Charakter der Religion aus in dem Gedanken der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Mag das auch in erster Linie Gottesherrschaft und nicht Gottesreich heißen, so gehört doch zur Herrschaft notwendig ein Herrschaftsgebiet, ein Reich, und so kommt der Ausdruck denn zweifellos auch in diesem Sinne vor. Jedenfalls aber gehört zu der Königsherrschaft Gottes als Objekt in erster Linie nicht der Einzelne, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, ein Volk.

Damit sollen die individualistischen Elemente in der Predigt Jesu nicht geleugnet oder auch nur unterschätzt werden, aber es ist notwendig, gegenüber ihrer einseitigen Betonung hervorzuheben, daß für ihn die Religion vor allem auch etwas Soziales ist. Der modernen Anschauung gilt es als selbstverständlich, daß die Religion in erster Linie Sache des Individuums ist; für die antike Auffassung war sie ebenso selbstverständlich Volkssache. Das war auch die Anschauung Altisraels, und wenn auch bei den Propheten, im Spätjudentum und bei Jesus die Religion stark individualisiert ist, so darf man doch das soziale Moment auch hier nicht verkennen.

Dieses soziale Moment tritt nun noch deutlicher hervor in der Urgemeinde, die sich Ecclesia nannte und sich somit als Volk Gottes fühlte. Das zeigt sich auch gerade im Gebiete unseres Themas, an jenen Gedanken über die Gegenwart Christi, die Paulus als Gemeindeanschauung voraussetzt. Nicht dem Einzelnen erscheint Christus in Vision oder Ekstase, sondern er wird gegenwärtig in der Versammlung der Gemeinde, wenn man in der Taufe seinen Namen nennt über denen, welche an ihn gläubig geworden sind, wenn man Brot und Wein genießt, seines letzten Mahles gedenkend und wartend auf das Messiasmahl im Gottesreich.

Obgleich nun Paulus diese Gedanken psychologisch vertieft und damit auch individualisiert hat, indem er an ein mystisches Einswerden gerade auch des Einzelnen mit Christus denkt, so spielt doch gerade auch die Gemeinde in diesem Gedankenzusammenhang eine sehr große Rolle. Nur wo er

von seinen persönlichen Erfahrungen spricht, redet Paulus im Singular von diesen Dingen: Christus in mir — ich in Christus. Immer aber betont er, daß alle Christen diese selben Erfahrungen machen, und so ist der Plural „wir", „ihr", oder die direkte Erwähnung der Ecclesia viel häufiger als jene individualistische Redeweise. Und so ist denn tatsächlich die Beziehung der Ecclesia zum Geist und zu Christus im ganzen enger als die des Einzelnen. Wohl wohnen Geist und Christus auch im Einzelnen, aber nur in der Ecclesia kommen beide voll zur Erscheinung; nur sie ist der Leib, den der Gottesgeist beseelt, nur sie ist der Leib Christi.[1]) In Christus leben zwar auch die einzelnen Christen, aber doch vor allem deshalb, weil sie zur Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde gehören, die in ihm beschlossen ist und so mit ihm geradezu eins wird. Der Einzelne gehört zu Christus, weil er eben Glied seines Leibes ist, und nur als Angehöriger der Ecclesia hat er teil an den Heilsgütern.[2])

So ist das kirchliche Bewußtsein bei Paulus sehr stark, die individualistische Betrachtung erschöpft seine Gedanken nicht[3]), ja, sie ist überhaupt nicht der Schlüssel für das Verständnis des Paulus und des ganzen Urchristentums. Das Interesse des Paulus gilt nicht sowohl der Rettung des einzelnen Menschen, als vielmehr der Schöpfung einer neuen Menschheit, von welcher der Einzelne nur ein Teil ist.[4])

Dieser Sozialismus des Paulus aber hängt aufs engste zusammen mit seinem Supranaturalismus. Die Ecclesia steht deshalb vor dem Individuum, weil sie im Grunde eine überirdische, himmlische Größe ist. Dem Paulus liegt der moderne, individualistische Gedanke ganz fern, daß die Kirche entstehe durch den Zusammenschluß der Gläubigen zu einer Gesinnungsgemeinschaft, einem religiösen Verein. Vielmehr sind es himmlische, göttliche

[1]) Vgl. Bousset, Kyrios S. 107, 152, 154; Scheel, Stud u. Krit. 1912 S. 410 u. d. Kirche im Urchrist. S. 23. / [2]) Vgl. Lueken zu Kol. 1, 18 u. Eph. 5, 26; s. auch Scheel St. Kr. 8. 410 f. u. Kattenbusch, d. apost. Symb. S. 690. / [3]) S. Scheel, St Kr. S. 409 f. / [4]) So auch Wrede, Paulus S. 67; z. ganzen vgl. bes. Scheel, St. Kr. a. a. O.

Kräfte, welche die Kirche schaffen, nämlich der Geist und Christus.[1]) Der supranaturale Gottesgeist ist es, der die Christen dadurch, daß er sie alle erfüllt und dabei doch der eine objektive Gottesgeist bleibt, zu einem Soma macht. Der himmlische Christus schafft die Gemeinde dadurch, daß er in ihr wohnt, zu seinem Leibe, und schließt sie in seinem pneumatischen Leibe zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammen.[2]) Von diesen himmlischen Kräften wird die Ecclesia geschaffen, aber auch erhalten. Der Einzelne wird ihr dadurch eingefügt, daß jene Kräfte der Ecclesia, der Geist und Christus, auch ihm zuteil werden, ihn erfüllend und umfassend.

Weil so göttliche, himmlische Kräfte in ihr wirken, darum wird die Ecclesia auch selbst zu einer himmlischen Größe.[3]) Das zeigt sich nicht nur in dem Gedanken einer himmlischen Gemeinde und dem damit verbundenen einer Präexistenz auch der irdischen, sondern es gilt auch von der irdischen Gemeinde. In ihr wird das Göttliche auf Erden real gegenwärtig[4]); ja, sie ist gleichsam schon im Himmel, denn sie lebt in der Sphäre des göttlichen Geistes, in der pneumatischen Person des himmlischen Christus. Und der erhöhte Christus, ihr himmlisches Haupt, wird auch seinen Leib bald ganz zu sich in den Himmel ziehen.

In diesem supranaturalen Charakter der Ecclesia zeigt sich zugleich ihr enger Zusammenhang mit dem Gedanken der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wie wir ihn bei Jesus finden. Denn auch diese ist zunächst etwas Supranaturales, die Herrschaftsübung Gottes, dann aber auch das Gebiet, in dem Gott herrscht, d. h. sein Reich. Dieser Begriff tritt bei Paulus sehr zurück, er findet sich fast nur in eschatologischem Sinne, in formelhaften Wendungen. Das erklärt sich zweifellos daraus, daß er dem Griechen, dem die speziell messianische Hoffnung Israels fern lag, unverständlich war, und zudem für sein Sprachgefühl einen politischen Klang hatte. An seine

---

[1]) Vgl. dazu Scheel, St. Kr. S. 410 ff., Kirche S. 23—25 u. 33 f. [2]) Ähnlich schon Sokolowski, d. Begriffe Geist u Leben b. Paulus; vgl. auch Haußleiter, Greifswalder Studien 1895 S. 167. / [3]) Scheel, St Kr. S. 413 f., Kirche S. 23—25. / [4]) Vgl. Harnack, P. R. E.[3] Art. Verfassung S. 512 u. 520; Kattenbusch, d apost. Symb. S. 682 f.; Scheel, Kirche S. 24 f.

Stelle tritt bei Paulus vor allem der Begriff Ecclesia, besonders, wenn Basileia „Reich“ bedeutete und als gegenwärtige, nicht als eschatologische Größe gemeint war. War doch die Ecclesia tatsächlich an die Stelle der Basileia, der israelitischen Theokratie getreten; sie war das Volk Gottes, der Bereich, wo sich auf Erden die Gottesherrschaft verwirklichte. So ist es verständlich, wenn Kol. 1, 12 f. Basileia tatsächlich in ähnlichem Sinne gebraucht wird, wie sonst Ecclesia.[1])

Es ist nur ein Teil des paulinischen und urchristlichen Gedankens der Ecclesia, den wir hier behandeln konnten. Auf die Ecclesia als himmlische und präexistente Größe konnten wir nicht eingehen, und selbst die Anschauung des Paulus vom Verhältnis des Christus zur Gemeinde konnten wir nicht erschöpfen. Der Gedanke, daß Christus nicht nur mit der Gemeinde verschmilzt, sondern auch als Herr über ihr steht, mußte im Hintergrunde bleiben. Und auch die Auffassung, daß nicht ein Ineinander beider, sondern ein Nebeneinander, ein gegenseitiger Verkehr zweier Personen vorliegt, wie sie sich etwa in dem Gedanken von der Gemeinde als der Braut Christi ausspricht, konnten wir nicht berücksichtigen. Deshalb ist unsere Darstellung zwar einseitig, aber solche Einseitigkeit ist bei der Behandlung eines Spezialthemas eben unvermeidlich. Die Existenz und Wichtigkeit jener Gedanken soll damit selbstverständlich nicht geleugnet werden.

Es ist ein Höhepunkt der paulinischen Frömmigkeit und Theologie, der in diesen Gedanken vorliegt. Seiner Frömmigkeit, denn in dem Bewußtsein des Christen, daß Christus in ihm lebt und er in Christus, erreicht sie ihre größte Innerlichkeit und mystische Tiefe. Und seiner Theologie! — Dies Gefühl hatte Paulus selbst. Seine Gnosis oder Sophia, die er nur erwachsenen, gereiften Christen mitzuteilen vermag (1 Kor. 1, 24 f. 30 f.; 2, 6 ff.) und die ihm selbst als etwas besonders Hohes gilt, dieses „Mysterium“ des göttlichen Weltplans, das Gott früher verborgen, jetzt aber offenbart hat (1 Kor. 2, 7; Rm. 16, 25; Eph. 3, 4 f.), enthält vor allem auch gerade diese Gedanken, mit denen unsere

[1]) Titius a. a. O. S. 285 f.

Arbeit sich beschäftigte. Jene Gnosis hat Christum Jesum zum Gegenstand, und zwar als den, in welchem die Gläubigen leben (Phl. 3, 8ff.) und der in ihnen wohnt (Eph. 4, 13 vgl. 3, 17ff.).[1]) Jenes Mysterium beschäftigt sich mit dem Verhältnis Christi zur Ecclesia; daß er auch in den Heiden lebt (Kol. 1, 26f.) und daß auch sie ihm einverleibt sind (Eph. 4, 3ff.), daß in ihm die göttliche Fülle wohnt und daß Welt und Gemeinde in ihm beschlossen sind (Kol. 2, 2f. vgl. m. V. 9ff. Eph. 1, 9ff. u. 3, 9ff.), das ist sein Inhalt. Dieses Mysterium, diese Weisheit wird in der Kirche und durch sie offenbar (Eph. 3, 10).[2])

Und in der Tat, nirgends so wie hier erhebt sich Paulus so zur Höhe einer Himmel und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Welt- und Geschichtsbetrachtung. Die christliche Gemeinde als die Verkörperung des Christus, der die Welt beherrscht und erfüllt. Sie ist der Mittelpunkt der Menschheit und der Zweck der Weltgeschichte, sie ist die neue Menschheit selbst. Ein ungeheurer Idealismus, ein gewaltiges Selbstbewußtsein spricht sich aus in dieser Selbstbeurteilung der Gemeinde. Dieses kleine Häuflein Menschen fühlt sich als eine überirdische, himmlische Größe, die neben Gott, Christus und den Geist tritt. Der Abschluß dieser Entwicklung liegt vor im dritten Artikel des römischen Symbols, wo die Ecclesia ein Glaubensgegenstand geworden ist. Aber alle wesentlichen Momente für diese Selbsteinschätzung liefert schon das Neue Testament, schon Paulus. Schon die Ausführungen des Epheserbriefs über dies Geheimnis der Ecclesia schließen 3, 20f. mit einer liturgischen Formel, die wie ein Glaubenssymbol klingt. Und da hier noch einmal der Sinn dieser ganzen Gedanken abschließend zum Ausdruck kommt, wollen auch wir unsere Ausführungen ausklingen lassen in diesem Hymnus: *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν.*

[1]) Vgl. auch Kol. 3, 10: der neue Mensch wird erneuert *εἰς ἐπίγνωσιν.*
[2]) Vgl. noch Dibelius zu Eph. 4, 16.

Literatur.

(Hier gebe ich die Werke an, die ich außer den üblichen Kommentaren und Lehrbüchern der ntl. Theologie hauptsächlich benutzt habe. Ich werde sie im Verlauf der Arbeit in möglichst abgekürzter Form zitieren und verweise deshalb für die genaueren Titel auf diese Zusammenstellung).

Böhmer Jul., Das biblische „Im Namen". 1898.
Deißmann Ad., Die ntl. Formel „in Christo Jesu".
Ders., Paulus.
Gloël Johs., Der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus.
Gunkel Herm., Die Wirkungen des hl. Geistes. 2. Aufl.
Koeberle Justus, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T.
Kühl E., Erläuterung der paulinischen Briefe.
Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus.
Norden, E., Agnostos Theos.
Olschewski W., Die Wurzeln der paulinischen Christologie. 1909.
Pfleiderer O., Der Paulinismus. 2. Aufl.
Ders., Das Urchristentum. 2. Aufl.
Reitzenstein R., Die hellenistischen Mysterienreligionen.
Sokolowski E., Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus. 1903.
Titius A., Die ntl. Lehre von der Seligkeit. Bd. 2 Paulinismus.
Volz P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. u. im anschließenden Judentum.
Weinel H., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus.
Ders., Paulus.
Weiß J., Christus (Religionsgeschichtl. Volksb. I, 18 f.)
Ders., Die Nachfolge Christi.
Ders., Paulus und Jesus.
Wendt H. H., Die Begriffe Fleisch und Geist.
Wernle P., Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl.

261
Schmidt, T. Sch56
Der Leib Christi

261
Sch56